



В. Виндельбандъ,

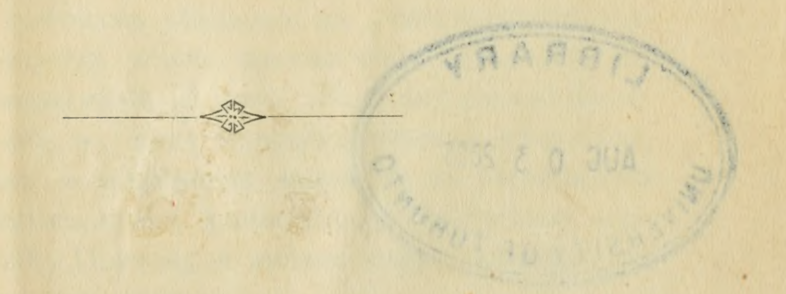
профессоръ Гейдельбергскаго университета.

ИСТОРІЯ ДРЕВНЕЙ ФИЛОСОФІИ.

Авторизованный переводъ со 2-го нѣмецкаго изданія

(съ указаніемъ литературы на русскомъ языкѣ)

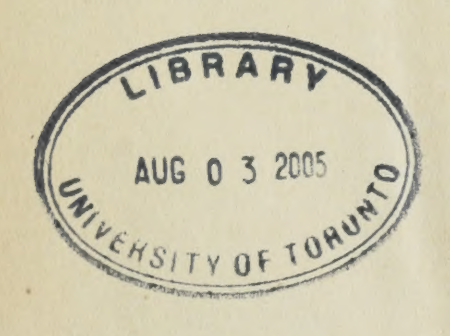
М. М. РУБИНШТЕЙНА.



МОСКВА.—1911.

Типографія Русскаго Товарищества, Чистые пруды, Мыльниковъ пер., с. д.

Телефонъ 18-35.


LIBRARY
AUG 0 3 2005
UNIVERSITY OF TORONTO

Предисловіе переводчика.

Въ поясненіе къ переводу я позволю себѣ прибавить слѣдующее:

Такъ какъ методъ „Исторіи древней философіи“ рѣзко отличается отъ того пути, по которому пошелъ авторъ въ своей „Исторіи философіи“, то мнѣ казалось неудобнымъ присоединить къ настоящему переводу хотя бы отдѣльную главу изъ „Исторіи философіи“ какъ это сдѣлано въ ранѣе существовавшемъ переводѣ этой книги.

Въ самомъ текстѣ я замѣнилъ почти вездѣ сокращенныя заглавія источниковъ и литературы полными. Такое сокращеніе понятно въ оригиналѣ, такъ какъ онъ входитъ какъ составная часть въ коллективный трудъ „Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft“, разсчитанный, какъ это видно и изъ предисловія Виндельбанда, главнымъ образомъ на „читателей-филологовъ“, у которыхъ можно предполагать знакомство съ древней литературой. У насъ „Исторія древней философіи“ имѣетъ въ виду преимущественно учащихся, для которыхъ сокращенныя указанія, въ особенности древнихъ источниковъ, равносильны отсутствію всякихъ указаній. Поэтому я вмѣсто сокращенныхъ названій приводилъ полныя.

Гдѣ въ текстѣ приведены греческіе термины, я въ скобкахъ давалъ ихъ русскій переводъ, имѣя въ виду тѣхъ читателей, которые не знаютъ греческаго языка.

Наконецъ, гдѣ это возможно, я указываю въ примѣчаніяхъ, отмѣченныхъ звѣздочкой, литературу на *русскомъ языкѣ*. Собранныя мною данныя, изъ которыхъ многія я почерпнулъ изъ энциклопедическаго словаря Брокгауза и Ефрона, вѣроятно, далеко не полны, но всякій, кто дѣлалъ попытку познакомиться съ имѣющейся на русск. яз. литературой, знаетъ, съ какими почти непреодолимыми трудностями приходится сталкиваться въ этомъ случаѣ, хотя литература наша по древней философіи крайне бѣдна. Между тѣмъ полное отсутствіе указаній литературы является крупнымъ недостаткомъ книгъ, предназначенныхъ для учебныхъ цѣлей. Ими пользуются лица, не владѣющія даннымъ языкомъ и часто плохо знающія древніе яз.; для нихъ такія указанія очень цѣнны. Вотъ почему я привожу литературу на русскомъ яз. въ томъ видѣ, какъ мнѣ удалось собрать ее, надѣясь пополнить ее въ будущемъ, если, какъ надо ожидать, явится потребность въ новомъ изданіи перевода этого въ высшей степени цѣннаго труда В. Виндельбанда [1]).

Указатель именъ составленъ *Н. И. Рубинштейнъ*.

---

[1]) Въ числѣ приведенныхъ греческихъ авторовъ не упомянутъ въ текстѣ *Гераклитъ Эфесскій* „Фрагменты“ (изд. Мусагетъ, Москва 1910), такъ какъ, когда появились „Фрагменты“, переводъ соотвѣтствующаго мѣста былъ уже напечатанъ.

Предисловіе автора ко второму изданію.

Когда я выразилъ согласіе дать для „Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft“ обзоръ исторіи античной философіи, мнѣ въ интересахъ дѣла казалось желательнымъ дать читателямъ-филологамъ не столько отрывокъ изъ извѣстной уже имъ изъ другихъ источниковъ исторіи литературы грековъ и римлянъ, сколько, наоборотъ, такое изложеніе, которое своей краткой и ясной формой пробудило-бы интересъ къ идейному содержанію и развитію древней философіи и ея пониманіе. Какъ это видно изъ потребности въ новомъ изданіи, это изложеніе пріобрѣло себѣ друзей какъ въ кругѣ тѣхъ, для кого оно прежде всего предназначалось, такъ и внѣ него. Но оно смогло добиться этого успѣха только благодаря тому, что я не пошелъ по пути повторенія традиціонныхъ свѣдѣній, отбирая и сопоставляя ихъ, а придалъ предмету, опираясь на цѣлое, тотъ видъ, который онъ принялъ для меня въ результатѣ моей часто повторявшейся работы надъ нимъ во время моей университетской преподавательской дѣятельности. Это обстоятельство привело меня въ нѣсколько затруднительное положеніе, поставивъ мнѣ задачу изложить въ убѣдительной формѣ нѣкоторыя и въ томъ числѣ значительныя отклоненія отъ прежнихъ взглядовъ и изученія, не имѣя при этомъ возможности присоединить при ограниченности мѣста

къ этому обзору какое-либо иное обоснованіе для свѣдущихъ лицъ, кромѣ коротенькихъ указаній. Я былъ бы очень радъ, если бы у меня нашлось позже время мотивировать мои нововведенія въ болѣе подробныхъ статьяхъ. Къ сожалѣнію, выполненіе этого намѣренія задерживалось до сихъ поръ иными болѣе обширными и настоятельными работами. Такимъ образомъ печатаніе новаго изданія застаетъ меня въ томъ же положеніи, заставляя положиться больше на силу самыхъ фактическихъ отношеній и на краткое подчеркиваніе рѣшающихъ моментовъ, чѣмъ на неторопливую подробную полемическую аргументацію, какъ это принято вообще какъ разъ въ этой области.

Ибо главные пункты, въ которыхъ я шелъ собственными путями:—отдѣленіе Пиѳагора отъ пиѳагорцевъ и причисленіе ихъ ученія къ попыткамъ примиренія теорій Гераклита и Парменида, разобщеніе обѣихъ фазъ атомизма протагоровской софистикой, изложеніе ученія Демокрита рядомъ съ Платономъ, пониманіе эллинистическо-римской философіи какъ развивающейся сначала этической, а затѣмъ религіозной оцѣнки науки, при чемъ патристика тоже органически входитъ въ этотъ кругъ развитія философской мысли— все это, какъ увидитъ читатель, осталось въ этомъ второмъ изданіи въ существенныхъ чертахъ безъ измѣненія. Моя обработка этихъ вопросовъ встрѣтила съ многихъ сторонъ одобреніе, но, съ другой стороны, она возбудила, какъ я ожидалъ, и много возраженій. Я могу увѣрить, что къ нимъ я отнесся съ особенной благодарностью и тщательно взвѣсилъ ихъ въ соотвѣтствующемъ случаѣ. Ибо у меня было тѣмъ больше основаній къ такой критической провѣркѣ, что я за это время долженъ былъ обработать тѣ же вопросы

какъ часть болѣе обширнаго цѣлаго и съ иныхъ точекъ зрѣнія. Болѣе наблюдательный читатель несомнѣнно подмѣтитъ въ этомъ второмъ изданіи слѣды воздѣйствія встрѣченныхъ мною возраженій, — даже тамъ, гдѣ они меня не переубѣдили,—а также многочисленныя мелкія измѣненія въ изложеніи, въ выборѣ литературы и цитатъ. II здѣсь я въ моихъ поправкахъ слѣдовалъ нѣкоторымъ цѣннымъ указаніямъ, встрѣчавшимся въ оцѣнкахъ этой книги, и цѣннымъ разъясненіямъ, которыя даны нѣкоторыми работами, появившимися за это время.

Во внѣшнемъ распорядкѣ сдѣлано только то отвѣчавшее пожеланіямъ читателей измѣненіе, что въ концѣ приложенъ указатель именъ философовъ, о которыхъ идетъ рѣчь въ этой книгѣ.

Итакъ, пусть же этотъ скромный трудъ служитъ и дальше своему назначенію:—вербовать благородному дѣлу понимающихъ друзей и поддерживать сознаніе той непреходящей цѣнности, какою обладаютъ творенія греческой мысли для всей человѣческой духовной жизни.

Вильгельмъ Виндельбандъ.

Страсбургъ. Апрѣль 1893.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

B. Эллинистическо-римская философія.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕНЪ.

Предварительныя замѣчанія.

1. Научный интересъ къ античной философіи, въ особенности къ греческой, не ограничивается той цѣнностью, какою она обладаетъ какъ собственный предметъ историческаго изслѣдованія и культурно-историческаго изученія, но онъ въ одинаковой степени направляется и на то постоянное значеніе, которымъ пользуется мыслительное содержаніе античной философіи въ силу своего положенія въ развитіи духовной жизни Запада.

При этомъ центръ тяжести падаетъ прежде всего на повышеніе знанія до степени науки; не довольствуясь накопленіемъ практическихъ знаній и полнымъ фантазіи умозрѣніемъ, вытекавшимъ изъ религіозной потребности, греки ищутъ знанія ради него самого. Изъ сплетенія съ остальными культурными дѣятельностями познаніе вырабатывается, какъ искусство, въ самостоятельную функцію. Такимъ образомъ исторія античной философіи представляетъ прежде всего уразумѣніе *возникновенія западной науки вообще*, но вмѣстѣ съ тѣмъ она является также исторіей нарожденія отдѣльныхъ наукъ. Ибо процессъ дифференціаціи, который начинается съ отдѣленіемъ мышленія отъ практики и миѳологіи, продолжается дальше въ самой наукѣ: вначалѣ простая и единая наука, которой греки дали названіе φιλοσοφία раздѣляется съ накопленіемъ и органическимъ расчлененіемъ матеріала на особыя науки, отдѣльныя φιλοσοφίαι, которыя затѣмъ развиваются дальше болѣе или менѣе независимо.

Объ исторіи и значеніи названія „философія" см. въ особенности *R. Haym* въ Энциклопедіи Ersch и Gruber III отд. т. 24.—*Ueberweg* „Grund-

riss“ I, § 1.—*Windelband* „Präludien“ *) стр. 1 и сл. Это слово сдѣлалось опредѣленнымъ терминомъ въ сократовской школѣ; оно имѣетъ тамъ точно такое же значеніе, какое имѣетъ въ нѣмецкомъ языкѣ слово „Wissenschaft“ (наука). Въ болѣе позднее время, послѣ отдѣленія спеціальныхъ наукъ слово „философія“ принимаетъ смыслъ этическо-религіозной житейской мудрости. Сравн. § 2.

Такимъ образомъ зачатки научной жизни, которые имѣются въ античной философіи, обусловливаютъ все ея дальнѣйшее развитіе. При сравнительно незначительномъ объемѣ запаса знаній греческая философія создаетъ съ нѣкотораго рода грандіозной простотой логическія формы для переработки этого матеріала соотвѣтственно цѣлямъ познанія, и развиваетъ съ смѣлой рѣшимостью размышленія всѣ необходимыя точки зрѣнія міроразсмотрѣнія. Въ этомъ заключается *типичный характеръ* античнаго мышленія и высокое дидактическое значеніе его исторіи. Нашъ современный языкъ и міропониманіе насквозь проникнуты результатами античной науки, а наивная прямота, съ какою античные философы прослѣживаютъ отдѣльные мотивы размышленія до ихъ самыхъ одностороннихъ слѣдствій, въ выдающейся степени пригодна для выясненія фактической и психологической необходимости, съ какой у нихъ возникаютъ не только философскія проблемы, но и постоянно повторяющіяся въ исторіи направленія ихъ попытокъ разрѣшенія этихъ проблемъ. Общему ходу развитія античной философіи можно также приписать типическое значеніе въ томъ смыслѣ, что она обращается сначала съ непринужденнымъ мужествомъ къ познанію внѣшняго міра и, потерпѣвъ тутъ неудачу, уходитъ въ разсмотрѣніе внутренняго міра, чтобы оттуда затѣмъ попытаться съ обновленной силой понять вселенную; и даже заключительный поворотъ, когда античное мышленіе отдало весь аппаратъ своего логическаго познанія на службу нравственно-религіозной потребности, обладаетъ характерной и болѣе, чѣмъ исторической цѣнностью.

Типическое значеніе античной философіи не разъ преувеличивали, желая провести точную аналогію между различными фазами новой философіи и ея отдѣльными представителями и явленіями древняго міра. Срвн. К. *v. Reich-*

*) „Прелюдіи“ русск. перев. Франка, изд. Жуковскаго.

lin Meldegg „Der Parallelismus der alten und neuen Philosophie" Лейпцигъ и Гейдельбергъ 1865. Спеціальная параллель невозможна уже потому, что всѣ фигуры исторіи современнаго образованія значительно сложнѣе и предполагаютъ значительно больше, чѣмъ явленія античнаго міра. Типичный характеръ послѣднихъ сохраняетъ свое значеніе только постольку, поскольку они представляютъ въ большихъ, часто почти странныхъ чертахъ простыя основныя формы духовной жизни, которыя у новыхъ повторяются только въ сложныхъ сплетеніяхъ и смѣшеніяхъ.

2. Совокупность всего того, что обыкновенно называютъ античной философіей, распадается на двѣ большія массы, которыя существенно отличаются другъ отъ друга какъ въ отношеніи своего культурнаго фона, такъ и въ отношеніи ихъ основного духовнаго характера. Обѣ эти части это,—съ одной стороны, *греческая* философія, съ другой—*эллинистическо-римская*. Внѣшнимъ отграничивающимъ моментомъ можно считать годъ смерти Аристотеля,—322 до Р. Хр.

Греческая философія выростаетъ на почвѣ замкнутой въ себѣ національной культуры: она чистый продуктъ греческаго духа. Элленистическо-римская философія предполагаетъ уже гораздо болѣе сложныя и болѣе противорѣчивыя духовныя движенія, благодаря которымъ у народовъ, жившихъ вокругъ Средиземнаго моря, со времени Александра Великаго создавалась во все возрастающемъ объемѣ нивеллировавшая національныя различія міровая культура. Ея завершеніе представляетъ съ внѣшней стороны римское государство, съ внутренней—христіанство, а эллинистическо-римская философія образуетъ въ самомъ этомъ процессѣ сліянія одинъ изъ самыхъ важныхъ факторовъ.

Всѣмъ этимъ различнымъ предпосылкамъ соотвѣтствуетъ не менѣе важное различіе научнаго интереса въ оба періода. Греческая философія начинаетъ заявленіемъ самостоятельности влеченія къ познанію, она движется всецѣло вокругъ свободнаго отъ побочныхъ цѣлей стремленія къ знанію и достигаетъ своего завершенія въ Аристотелѣ частью въ видѣ общей теоріи науки (логики), частью въ очеркѣ развитой отсюда системы наукъ. Въ послѣдующее время энергія этого чисто теоретическаго интереса потухаетъ и поддерживается только отчасти въ скромной работѣ положительныхъ отдѣльныхъ наукъ; для „философіи" же въ центръ

становится практическій вопросъ о житейской мудрости: знанія ищутъ уже не ради него самого, а только какъ средства для надлежащаго устройства жизни. Благодаря этому эллинистическо-римская философія попадаетъ въ зависимость отъ общихъ теченій времени, которой никогда не было мѣста въ чисто греческой философіи, и такимъ образомъ ея первоначально этическая тенденція превращается съ теченіемъ времени цѣликомъ въ стремленіе удовлетворить съ помощью средствъ научнаго мышленія религіозныя стремленія. Въ греческомъ мірѣ философія представляетъ созрѣвшую для самостоятельности науку; въ эллинистическую эпоху и въ римскомъ государствѣ она становится съ полнымъ сознаніемъ на службу нравственному и религіозному назначенію человѣка.

Само собой разумѣется, что при расплывчатости всѣхъ историческихъ дѣленій эта противоположность имѣетъ не абсолютное, а только относительное значеніе: съ одной стороны, въ послѣаристотелевской философіи не совсѣмъ отсутствуютъ стремленія чисто теоретическаго характера, съ другой,—среди чисто греческихъ мыслителей встрѣчаются и такіе, которые ставятъ философіи въ конечномъ счетѣ практическія цѣли, какъ наприм. сократики. Но сравненіе различныхъ опредѣленій задачъ философіи, которыя были даны въ теченіи древняго времени, оправдываетъ избранное въ данномъ случаѣ дѣленіе, которое беретъ за principium divisionis общую цѣль философіи.

Изъ прежнихъ къ этому дѣленію стоитъ ближе всего то дѣленіе, котораго держится Х. А. *Брандисъ* (*Brandis*) въ своемъ болѣе короткомъ трудѣ „Geschichte der Entwickelungen der griechischen Philosophie und ihrer Nachwirkungen im römischen Reiche“ (2 тома, Берлинъ 1862 и 1864), хотя формально онъ и тутъ различаетъ три періода, какъ въ своемъ большомъ сочиненіи: 1. Досократовскую философію. 2. Развитіе отъ Сократа до Аристотеля. 3. Философію послѣ Аристотеля; тѣмъ не менѣе онъ соединяетъ оба первыхъ періода вмѣстѣ, какъ „первую половину“ и видитъ ясно нихъ внутреннюю близость въ противоположность къ третьему періоду, который образуетъ „вторую половину“. Срвн. II, стр. 1—10. Тѣ же три періода кладутъ въ основу своихъ сочиненій о философіи грековъ, также *Целлеръ* и *Швеглеръ*, въ то время какъ *Риттеръ* причислилъ ко второму періоду еще эпикурейцевъ и стоиковъ, а *Гегель*, съ другой стороны, разсматривалъ всю греческую философію до Аристотеля какъ первый періодъ, къ которому онъ присоединялъ въ качествѣ второго—греческо-римскую философію, а третьимъ періодомъ онъ считаетъ неоплатонизмъ. *Ибервегъ* принялъ дѣленіе Риттера только съ тѣмъ различіемъ, что онъ переноситъ софистовъ изъ перваго во второй періодъ.

Мы сознательно отказываемся въ данномъ случаѣ отъ дальнѣйшаго дѣленія обѣихъ главныхъ частей на меньшіе „періоды“: потребность въ возможности обзора, которая одна оправдывала бы такое подраздѣленіе, удовлетворяется простымъ дѣленіемъ на главы, (а объ общемъ пониманіи хода развитія я позаботился инымъ образомъ—въ изложеніи отдѣльныхъ ученій.) Если бы мы пожелали все-таки дальнѣйшей схематизаціи, то:

a) греческая философія распадалась бы на три періода: 1. космологическій, который охватываетъ все дософистическое умозрѣніе и простирается приблизительно до 450 года до Р. Хр.; (гл. 1 — 3), 2. антропологическій, къ которому принадлежатъ представители греческаго просвѣщенія, софисты, Сократъ и т. называемые сократики (гл. 4); 3. систематическій, который ведетъ путемъ соединенія обоихъ направленій къ расцвѣту греческой науки (гл. 5 и 6).

b) эллинистическо-римская философія распадалась-бы на два отдѣла: 1. борьба школъ послѣ аристотелевскаго времени съ его главнымъ образомъ этической тенденціей, его познавательно-критическимъ скептицизмомъ и его ретроспективной ученостью (гл. 1 и 2); 2. эклектическій платонизмъ съ его развѣтвленіемъ въ конкурирующія системы христіанскаго и неоплатоническаго религіознаго ученія (гл. 3 и 4).

3. Научная обработка исторіи философіи (или одного отдѣла, какъ въ данномъ случаѣ) ставитъ себѣ двоякую задачу: съ одной стороны, констатировать въ ихъ фактической сущности тѣ мыслительныя образованія, которыя разсматриваются какъ „философскія“, и понять ихъ въ ихъ генезисѣ, въ особенности въ ихъ связи другъ съ другомъ; съ другой,— опредѣлить ту цѣнность, какою обладаютъ отдѣльныя философскія ученія въ прогрессирующемъ развитіи научнаго сознанія.

Въ первомъ отношеніи исторія философіи чисто историческая наука. Въ качествѣ послѣдней она должна стремиться къ тому, чтобы установить безъ всякой конструктивной предвзятости съ помощью тщательной провѣрки историческихъ свидѣтельствъ, съ филологической точностью содержаніе философскихъ ученій и выявить съ примѣненіемъ всѣхъ мѣръ предосторожности историческаго метода ихъ возникновеніе, а также генетическія отношенія — отчасти къ условіямъ, окружавшимъ личность философовъ, отчасти къ общей культурной жизни. Такимъ образомъ, должно стать понятнымъ, почему философія пошла по фактическому пути развитія.

Но на этой исторической основѣ для исторіи философіи выростаетъ задача установить тотъ итогъ, который дали различныя системы философіи въ отношеніи выработки человѣческаго міропониманія. Точкой зрѣнія для этого критическаго разсмотрѣнія не можетъ служить собственный философскій взглядъ историка, а имъ должна быть отчасти точка зрѣнія имманентной критики, которая изслѣдуетъ ученія извѣстной философской системы въ отношеніи ихъ логической совмѣстимости и послѣдовательности, отчасти—точка зрѣнія общаго историческаго разсмотрѣнія, которое характеризуетъ философскія ученія по ихъ интеллектуальной плодотворности и по тому вліянію, которое они имѣли въ исторіи философіи.

Исторіи античной философіи приходится въ качествѣ исторической дисциплины бороться при неполнотѣ источниковъ съ величайшими, отчасти даже неустранимыми трудностями; наоборотъ, въ отношеніи критической задачи она находится въ счастливомъ положеніи, такъ какъ она можетъ опредѣлить цѣнность отдѣльныхъ ученій, будучи свободна отъ всякаго индивидуальнаго способа пониманія, изъ почти двухтысячелѣтняго развитія человѣческаго мышленія.

Методъ исторіи философіи основывается на слѣдующихъ точкахъ зрѣнія: 1) на наивной точкѣ зрѣнія *описанія*, согласно которой слѣдуетъ просто съ исторической достовѣрностью излагать то, чему учили отдѣльные философы; но разъ только такой рефератъ начинаетъ претендовать на научную цѣнность, то является нужда въ критикѣ историческихъ преданій, которая, какъ и всякая историческая критика, можетъ быть достигнута только съ помощью генетическаго изслѣдованія; 2) на *генетической* точкѣ зрѣнія *объясненія*, которое заключаетъ въ себѣ въ данномъ случаѣ три возможности: a) *психологическое* объясненіе, которое изображаетъ личность и индивидуальныя отношенія философовъ, какъ фактическія причины или поводы къ изложенію ихъ взглядовъ; b) *прагматическое* пониманіе, которое старается понять ученіе каждаго философа изъ противорѣчій и неразрѣшенныхъ проблемъ его непосредственныхъ предшественниковъ; c) *культурно-историческое* разсмотрѣніе, которое видитъ въ философскихъ системахъ прогрессирующее назрѣваніе сознанія общаго идеальнаго развитія человѣческаго духа; 3) на *умозрительной* точкѣ зрѣнія *критики*, которая, исходя изъ извѣстнаго систематическаго убѣжденія, стремится характеризовать различныя фазы философскаго развитія тѣмъ вкладомъ, который это развитіе внесло въ это убѣжденіе. — Срвн. *Hegel* „Vorlesungen über Geschichte der Philosophie“, Собр. соч. т. XIII стр. 19 и сл. *Ueberweg*

„Grundriss“ I, § 3. *W. Windelband* „Geschichte der Philosophie“ (Фрейбургъ 1892 § 1 и 2 *).—Вплоть до прошлаго столѣтія въ исторіи философіи господствовало главнымъ образомъ перечисленіе placita philosophorum въ связи со скуднымъ прагматизмомъ. Только Гегель поднялъ исторію философіи, стоявшую на уровнѣ собраній курьезовъ, до степени науки, хотя онъ сдѣлалъ это съ преувеличеніемъ умозрительной точки зрѣнія. Его основная мысль, что въ исторической послѣдовательности философскихъ ученій повторяются категоріи истинной философіи въ качествѣ постепенно повышающихся завоеваній человѣческаго общаго духа, заключала въ себѣ подчеркиваніе культурно-историческаго и прагматическаго объясненій, которыя нуждались только въ индивидуально-психологическомъ дополненіи; а, съ другой стороны, изъ его умозрительного взгляда выкристаллизовалась послѣ исчезновенія вѣры въ абсолютную философію точка зрѣнія *исторической критики*, съ помощью которой мы доводимъ констатированіе фактовъ и ихъ генетическое объясненіе до степени философской науки. По ея идеальнымъ цѣлямъ, такимъ образомъ, исторію философіи какъ науку создалъ Гегель, но твердую почву для достиженія ея гарантировалъ ей уже послѣ него филологическій методъ непредвзятаго опредѣленія фактическаго матеріяла, и ни въ одной области исторія философіи не можетъ похвалиться съ тѣхъ поръ такими широкими и всесторонними успѣхами, какъ въ области античной философіи.

4. Научныя вспомогательныя средства для изученія античной философіи распадаются на три класса:

а) *Оригинальные источники*. Изъ сочиненій античныхъ философовъ сохранилась только очень незначительная часть. Изъ числа полныхъ сочиненій собственно греческой философіи до насъ дошли только произведенія Платона и Аристотеля. Притокъ этихъ источниковъ изъ эллинистическо-римскаго времени богаче. Сочиненія болѣе древнихъ греческихъ мыслителей сохранились только въ отрывкахъ, въ видѣ случайныхъ цитатъ болѣе поздней литературы.

Самое обширное собраніе этихъ отрывковъ, которое мы въ дальнѣйшемъ не станемъ упоминать особо, это—собраніе *F. W. A. Mullach* „Fragmenta philosophorum graecorum“ 3 тома, Парижъ 1860—81; но оно не отвѣчаетъ въ настоящее время ни требованіямъ полноты, ни условіямъ критической достовѣрности.

Между тѣмъ и то, что дошло до насъ, далеко нельзя принять цѣликомъ просто на вѣру: въ болѣе позднее, въ

*) Есть русскій переводъ: В. Виндельбандъ „Исторія философіи“, пер. Рудина.

древнее время не разъ приписывали не только въ силу непреднамѣреннаго смѣшенія, но и вслѣдствіе своей страсти окутывать по возможности собственныя ученія ореоломъ древнѣйшей мудрости, болѣе древнимъ философамъ собственныя издѣлія или же пересыпали ихъ сочиненія собственными добавленіями. Поэтому матеріалъ, составляющій источники, въ особенности изъ области греческой философіи, находится не только въ отрывочномъ, но и отчасти въ очень сомнительномъ состояніи, а относительно многихъ и при томъ очень важныхъ вопросовъ мы принуждены довольствоваться предположеніями, основанными на большей или меньшей вѣроятности. Но филологическо-историческая критика, которая необходимо требуется при такихъ условіяхъ, предполагаетъ надежный масштабъ, а его намъ даютъ основныя произведенія Платона и Аристотеля.

Въ особенности Шлейермахеру принадлежитъ заслуга, что онъ въ противоположность той легковѣрности, съ какой еще въ предыдущемъ столѣтіи (Buhle) относились къ традиціи, положилъ начало плодотворной критикѣ и далъ ей толчекъ впередъ. Далѣе можно назвать Брандиса, Тренделенбурга *) Целлера и Дильса, какъ главныхъ носителей этихъ стремленій.

5. b) *Свидѣтельства древнихъ писателей.* Свѣдѣнія о жизни и ученіи знаменитыхъ философовъ встрѣчаются въ античной литературѣ уже съ раннихъ поръ (Ксенофонтъ). Особенно важны для насъ тѣ мѣста, въ которыхъ Платонъ и Аристотель (въ особенности въ началѣ метафизики) ставили изложеніе своихъ собственныхъ ученій въ связь со взглядами предшедствовавшихъ имъ философовъ. Со времени же Аристотеля возникла обширная—частью критическая, частью историческая литература о болѣе древней философіи; къ сожалѣнію, она за исключеніемъ немногихъ отрывковъ потеряна, и при этомъ приходится особенно сожалѣть о потерѣ такихъ сочиненій, какъ труды самого Аристотеля и его ближайшихъ учениковъ, въ особенно Теофраста. Подобныя же, также пропавшія работы вышли изъ Академіи **),

---

*) Одно изъ его крупныхъ сочиненій „Логическія изслѣдованія“ имѣются и въ переводѣ на русскій языкъ.

**) Такъ называлась школа Платона.

въ которой тоже рано началась комментаторская дѣятельность. Утеряны также историческія и критическія работы школы стоиковъ.

Эта комментаторская и собирательская исторіографія философіи, такъ называемая доксографія, разрослась до колоссальныхъ размѣровъ въ александрійской литературѣ, у которой (и въ отношеніи философіи) было три главныхъ очага: Пергамъ, Родосъ и Александрія. И эти многочисленные и обширные труды въ ихъ первоначальномъ видѣ большей частью тоже потеряны; отдавая должное ученой работѣ, которая несомнѣнно заключалась въ нихъ, приходится всетаки утверждать, что на послѣдующее время, писатели котораго пользовались выдержками главнымъ образомъ изъ нихъ, они оказывали часто запутывающее вліяніе. При этомъ обнаруживаются три главныхъ источника ошибокъ (на ряду съ трудно устранимой опасностью внести своимъ толкованіемъ болѣе позднія понятія и теоріи въ старыя ученія): 1. въ склонности устанавливать порядокъ слѣдованія древнихъ философовъ по образцу преемства схолархов *); 2. въ фантастическомъ пристрастіи преувеличивать внушаемое древними греками уваженіе съ помощью чудеснаго и страннаго; 3. наконецъ, стремленіе связывать, насколько только возможно, все значительное съ восточнымъ вліяніемъ; это стремленіе получало свои питательные соки изъ смутнаго чувства зависимости греческой культуры отъ восточной и поддерживалось новымъ знакомствомъ съ послѣдней.

Что осталось и дошло до насъ, это изложеніе изъ третьихъ и четвертыхъ рукъ, данныя римскимъ временемъ. Цѣнны, хотя и требуютъ осторожнаго отношенія къ себѣ, историческія замѣтки въ отрывкахъ Варрона, въ сочиненіяхъ Цицерона (срвн. *Rud. Hirzel* „Untersuchungen zu Cic. philosophischen Schriften“, 3 части, Лейпцигъ, 1877—1883), Сенека, Лукреція и Плутархъ. Философско-историческія сочиненія послѣдняго потеряны. Сохранившаяся подъ его именемъ компиляція De physicis philosophorum decretis, (напечатанная въ

*) Такъ назывались въ Греціи главы школъ, замѣщавшіе ея основателя.

„изданіи нравственныхъ сочиненій“ *Dübner'a*, Парижъ 1841) представляетъ изъ себя (по изслѣдованію *Дильса*) извлеченіе изъ основывавшихся на Теофрастѣ Placita Аэція, которое сдѣлано приблизительно около средины второго столѣтія. По большей части тождественна съ этимъ произведеніемъ приписанная ошибочнымъ образомъ Галену книга περὶ φιλοσόφου ἱστορίας, (напечатанная въ 19-омъ томѣ полнаго изданія Кюна). Некритично собранныя замѣтки содержали въ себѣ сочиненія Фаворина, изъ которыхъ впослѣдствіи дѣлалось много выдержекъ. То же самое можно сказать о сочиненіяхъ Геллія (Noctes atticae, ed. *Hertz*, Лейпцигъ, 1884, 85; срвн. *Merklin* „Die Zitiermethode und Quellenbenutzung des A. Gellius“, Лейпцигъ, 1860) и Апулея. Въ этой связи можно назвать также сочиненія Лукіяна. Съ философкой точки зрѣнія болѣе компетентны многочисленныя историческія данныя въ сочиненіяхъ Галена (въ особенности важно въ этомъ отношеніи его De placitis Hippocratis et Platonis, отдѣльное изданіе *Iwan Müller'a*, Лейпцигъ 1874) и Секста Эмпирика (Opera ed. *Bekker*, Берлинъ 1842: Πυῤῥώνειοι ὑποτυπώσεις и Πρὸς μαθηματικούς). Въ это же время возникли Vitac sophistarum Флавія Филострата (ed. *Westermann*, Парижъ, 1849) и Deipnosophistae Атенея (ed. *Meineke*, Лейпцигъ, 1857—69); наконецъ, книга, которая долгое время считалась для исторіи древней философіи почти главнымъ источникомъ: Περὶ βίων, δογμάτων καὶ ἀποφθεγμάτων τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκιμησάντων βιβλία δέκα Діогена Лаэрція (ed. *Cobet*, Парижъ, 1850).

Другимъ родомъ второстепенныхъ источниковъ служатъ сочиненія отцовъ церкви, которые воспроизводятъ греческихъ философовъ частью съ полемическими цѣлями, частью же пользуются ими для апологетическихъ и догматическихъ цѣлей, въ особенности Юстинъ Мученикъ, Клеменсъ Александрійскій, Оригенъ (κατὰ Κέλσου), Ипполитъ (Refutatio omnium haeresium, ed. *Duncker*, Гёттингенъ, 1859; первую книгу этого сочиненія подъ заглавіемъ φιλοσοφούμενα раньше считали за произведеніе Оригена), Евсебій (Praeparatio evangelica, ed. *Dindorf*, Лейпцигъ, 1868), въ извѣстномъ отношеніи сюда же можно причислить Тертулліана и Августина. Значеніе сочиненій отцовъ церкви для изученія источниковъ античной

философіи достигло въ послѣднее время въ особенности подъ вліяніемъ работъ Дильса все болѣе открытаго и широкаго признанія.

Наконецъ, очень оживленно шли комментаторская дѣятельность и историческое изслѣдованіе въ школѣ неоплатониковъ. Главное произведеніе, φιλόσοφος ἱστορία Порфирія, правда не сохранилось. Взамѣнъ этого сочиненія неоплатониковъ даютъ вообще значительное количество историческихъ данныхъ, и, какъ уже раньше комментаріи Александра изъ Афродизіи (къ метафизикѣ Аристотеля, изданные *M. Hayduck*, Берлинъ 1891, и къ топикѣ Аристотеля, изданные *M. Wallies*, Берлинъ 1891; его болѣе мелкія сочиненія изданы *Ivo Bruns'омъ*, Берлинъ 1893), такъ и комментаріи Темистія и въ особенности Симплиція содержатъ въ себѣ многочисленныя, тщательно и съ пониманіемъ составленныя выдержки изъ прямыхъ и косвенныхъ источниковъ прежняго времени.—Изъ наиболѣе позднихъ писателей античной литературы для исторіи философіи важны главнымъ образомъ еще ставившія себѣ собирательскія задачи произведенія Стобея и Фотія, и развѣ еще только сочиненія Гезекія.

Срвн. *Diels* „Doxographi Graeci", Берлинъ 1879.—Превосходное и дл перваго ознакомленія необыкновенно поучительное собраніе важнѣйшихъ мѣстъ изъ первыхъ и второстепенныхъ источниковъ даетъ *Ritter et Preller* „Historia philosophiae Graeco-romanae ex fontium locis contexta", 7 изд., выполненное *Schultess* и *Wellmann*, Гета 1888.

6. c) *Новыя изложенія.* Научная обработка античной философіи въ новой литературѣ держалась сначала наиболѣе позднихъ произведеній древняго міра, не подвергая ихъ тщательной критикѣ. Такимъ образомъ случайныя историческія работы собирательнаго характера, которыя касаются античной философіи и встрѣчаются въ литературѣ гуманистовъ, можно большею частью отнести къ неоплатоновскимъ источникамъ. Первый трудъ „The history of philosophy by Thomas Stanley (Лондонъ, 1665) передаетъ также почти только свѣдѣнія Діогена Лаэрція. Особенный толчокъ критической обработкѣ далъ *Bayle* въ своемъ „Dic-

tionnaire [1]) historique et critique" (первое изданіе Роттердамъ, 1697).

Затѣмъ позже можно отмѣтить подробныя, старательно компилирующія, но по существу мало отвѣчающія предмету сочиненія *Brucker'a*: „Kurze Fragen aus der philosophischen Historie" (Ульмъ, 1731 и сл.), Historia critica philosophiae (Лейпцигъ, 1742 и сл.), Institutiones historiae philosophiae (Лейпцигъ, 1747, извлеченіе, въ качествѣ университетскаго руководства). Съ образованіемъ большихъ школъ философіи, въ особенности въ Германіи, начинается затѣмъ обработка исторіи философіи подъ угломъ зрѣнія отдѣльныхъ направленій и системъ. Впереди всѣхъ идетъ *D. Tiedemann* съ его эмпиристическо-скептическимъ произведеніемъ „Geist der Philosophie" (Марбургъ, 1791 и сл.); затѣмъ идутъ труды, написанные съ кантовской точки зрѣнія: *I. G. Buhle* „Lehrbuch der Geschichte der Philosophie" Геттингенъ, 1796 и сл. *Tennemann* „Geschichte der Philosophie", 1798 и сл. (извлеченіе изъ этого труда, которымъ много пользовались и которое отличается тщательнымъ указаніемъ литературы, детъ „Grundriss der Geschichte der Philosophie". 5 изд., исполненное *Amad. Wendt*, Лейпцигъ, 1829). *I. F. Fries* „Geschichte der Philosopie" (1 томъ Галле, 1837); съ точки зрѣнія Шеллинга написаны: *Fr. Ast* „Grundriss einer Geschichte der Philosophie" (Ландсгутъ, 1807), *E. Reinhold* „Geschichte der Philosophie nach den Hauptpunkten ihrer Entwicklung" (Іена, 1858); съ точки зрѣнія Шлейермахера: его собственныя записки для своихъ лекцій по исторіи философіи въ собр. соч. III Abth., 4 m., 1 г. (Берлинъ, 1839), *H. Ritter* *) Die Geschichte der Philosophie (Гамбургъ 1829 и сл.), *F. Ch. Pötter* „Die Geschichte der Philosophie in Umriss" (Эльберфельдъ 1873) [2]); съ точки зрѣнія Гегеля написаны: его лекціи по исторіи философіи въ собр. соч. т.

---

[1]) Его отчасти еще въ наше время цѣнныя философскія статьи были изданы на нѣмецкомъ яз. *L. H. Jacob'омъ* (Гальле 1797/98).

[2]) Очень интересное изложеніе развитія античной философіи даетъ также *Braniss* „Geschichte der Philosophie seit Kant" 1. (единственная) часть. Бреславль, 1842.

*) Есть русскій переводъ, какъ указываетъ кн. С. Трубецкой въ большомъ энцикл. словарѣ.

XIII и сл., *I. E. Erdmann* „Grundriss der Geschichte der Philosophie“ (3 изд. Берлинъ, 1878); съ точки зрѣнія Гербарта—*Ch. A. Thilo* „Kurze pragmatische Geschichte der Philosophie“ (Кётенъ, 2 изд. 1880). Изложеніе античной философіи даетъ также *W. Windelband* „Geschichte der Philosophie“ (Фрейбургъ въ Брейзгау 1892), при чемъ въ этомъ трудѣ обращается особое вниманіе на развитіе проблемъ и понятій по существу*). Изъ другихъ многочисленныхъ общихъ изложеній исторіи философіи можно въ заключеніе привести еще исторію философіи *I. Bergmann*'а (Берлинъ 1892).—Изъ не нѣмецкихъ общихъ изложеній исторіи философіи, которыя даютъ цѣнное изложеніе и античной философіи, упомянемъ въ данномъ случаѣ слѣдующія: *V. Cousin* „Histoire générale de la philosophie“ (12 изд. Парижъ, 1884), *A. Weber* „Histoire de la philosophie européenne“ **) (Парижъ, 5 изд. 1892). *A. Fouillée* „Histoire de la philosophie“***) (Парижъ, 3 изд. 1882). *R. Blakey* „History of the philosophie of mind“ (Лондонъ 1848). *G. H. Lewes* „A. biographical history of philosophy“ Лондонъ 4 изд. 1871, по-нѣмецки—Берлинъ 1871) ****).

Самыя полныя указанія литературы по исторіографіи философіи, вообще и въ частности по исторіографіи античной философіи изучающій найдетъ у *Ueberweg'a* въ его „Grundriss der Philosophie“ *****),—трудъ, который и въ прекрасномъ дальнѣйшемъ изданіи *M. Heinze* ******) (7 изд. Берлинъ 1886) представляетъ въ своихъ примѣчаніяхъ въ отношеніи всего литературнаго матеріала собраніе указаній незамѣнимой полноты, межъ тѣмъ какъ текстъ, данный самимъ Ибервегомъ и вначалѣ носившій только весьма поверхностный характеръ схематизаціи, облекался благодаря

*) На нѣмецкомъ яз. появилось уже 4 изданія. Есть русскій переводъ Рудина: В. Виндельбандъ „Исторія философіи“ СПБ. 1898.

**) Есть русскій переводъ подъ ред. А. Козлова „Исторія европейской“ философіи“ Кіевъ 1881.

***) Переведено на русскій яз. Николаевымъ: Фулье „Исторія философіи“ М. 1893. 2-ое изд. 1898.

****) Русскій переводъ: Льюисъ „Исторія философіи въ жизнеописаніяхъ“ 2 т.т. выдержалъ три изданія. Послѣднее изд. СПБ. 1897 г.

*****) На русскій языкъ переведена Ооковымъ „Исторія философіи“ СПБ. 1876.

******) Послѣдняя часть этого изданія, трактующая новую философію, переведена Я. Колубовскимъ.

поправкамъ, вставкамъ и примѣчаніямъ во все болѣе неравномѣрную, неспокойную и въ особенности для начинающаго мало доступную форму.

Углубленіе филологическихъ изслѣдованій на рубежѣ XVIII и XIX столѣтій оказалось полезнымъ также и для исторіи древней философіи, такъ какъ этимъ былъ проложенъ путь критической провѣркѣ преданій и филологическо-методическому фундаментированію философско-историческаго изслѣдованія (срвн. *Zeller* „Jahrbücher der Gegenwart“, годъ 1843). Величайшая заслуга принадлежитъ Шлейермахеру, который своимъ переводомъ сочиненій Платона показалъ могучій примѣръ и далъ такимъ образомъ толчекъ дальнѣйшему развитію; его спеціальныя работы о Гераклитѣ, Діогенѣ изъ Аполлоніи, Анаксимандрѣ и т. д. собраны въ собр. его сочиненій Abth. III, Bd. 2. Изъ многочисленныхъ спеціальныхъ изслѣдованій надо назвать въ особенности Krische's „Forschungen auf dem Gebiete der alten Philosophie“ (Гёттингенъ, 1840), затѣмъ *A. Trendelenburg* „Historische Beiträge zur Philosophie“ (Берлинъ 1846 и сл), авторы которыхъ сдѣлали много въ дѣлѣ возбужденія интереса къ изученію Аристотеля. *H. Siebeck* „Untersuchungen zur Philosophie der Griechen (2 изд. Фрейбургъ въ Брейзгау, 1888), *G. Teichmüller* „Studien zur Geschichte der Begriffe“ Берлинъ, 1874 и сл), *O. Apelt* „Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie“ (Лейпцигъ 1891), *E. Norden* „Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie“ (Лейпцигъ, 1892).

Какъ первый результатъ этихъ критическо-филологическихъ работъ можно разсматривать знаменитый трудъ *Ch. A. Brandis*'а „Handbuch der Geschichte der griechisch-römischen Philosophie“ (Берлинъ 1835—1860), рядомъ съ которымъ авторъ далъ болѣе короткое, съ необыкновенной тонкостью составленное изложеніе „Geschichte der Entvickelungen der griechischen Philosophie und ihrer Nachwirkungen im römischen Reiche“ (Берлинъ, 1862 и 64). Менѣе подробно, но съ своеобразными достоинствами въ развитіи проблемъ о томъ же предметѣ трактуютъ *Ludvig Strümpell* (2 Abt., Лейпцигъ, 1854 и 61), *K. Prantl* (Штутгартъ 2 изд. 1863 и *A. Schwegler* *) (3

*) Есть русскій пер. другого сочиненія Швеглера „Исторія философіи“ М. 1864, пер. подъ ред. Юркевича.

изд., выполненное Köstlin'-омъ, Фрейбургъ 1883). Всѣ эти цѣнныя сочиненія и рядомъ съ ними многочисленные обзоры, компиляціи и руководства (см. *Ueberveg* „Grundriss" стр. 27—29) затмилъ во многихъ отношеніяхъ законченный главный трудъ по исторіи античной философіи *Ed. Zeller*'-а „Die Philosophie der Griechen" (вначалѣ появился въ Тюбингенѣ 1844 и сл.; первый томъ выдержалъ 5 изданій, второй—4, остальные по три) *), авторъ даетъ въ немъ на очень широкой основѣ филологическо-исторической обработки источниковъ и съ философской точки зрѣнія вполнѣ компетентное, проливающее свѣтъ изложеніе всего развитія греческой философіи. Целлеръ издалъ хорошо составленное извлеченіе изъ этого труда, какъ „Grundriss der Geschicte der alten Philosophie" **) (Лейпцигъ, 1883).

Отдѣльныя дисциплины античной философіи нашли слѣдующія болѣе важныя изложенія:

Логика:—*K. Prantl* „Geschichte der Logik im Abendlande" (Тт. 1 и 2, Лейпцигъ 1855 и 61).—*P. Natorp* „Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Altertum" (Берлинъ, 1884).—*Giov. Cesca* „La teoria della conoscenza nella filos. greca (Верона, 1887).

Психологія: *H. Siebeck* „Geschichte der Psychologie" (Т. 1 въ двухъ частяхъ, Гота 1880 и 84).—*A. E. Chaignet* „Histoire de la psychologie des Grecs" 4 тома (Парижъ, 1887—92).

Этика: *L. v. Henning* „Die Prinzipien der Ethik" и. т. д. (Берлинъ, 1825).—*E. Feuerlein* „Die philosophische Sittenlehre in ihren geschichtlichen Hauptformen" (Тюбингенъ 1857 и 59).—*Paul Janet* „Histoire de la philosophie morale et politique" (Парижъ, 1858).—*I. Mackintosch* „The progress of ethical philosophy" (Лондонъ, 1862).—*W. Whewell* „Lectures on the history of moral philosophy" (Лондонъ, 1862).—*R. Blakey* „History of moral science" (Эдинбуръ, 1863).—*L. Schmidt* „Die Ethik der alten Griechen", Берлинъ, 1881.—*Th. Ziegler* „Die Ethik der Griechen und Römer",

---

*) Въ настоящее время появляется новое изданіе этого капитальнаго труда Целлера.

**) Переведенъ на русск. яз. подъ ред. Каринскаго „Очеркъ исторіи греческой философіи" СПБ. 1886.

Боннъ, 1881.—*C. Köstlin* „Geschichte der Ethik“ (1 томъ, Тюбингенъ, 1887). Срвн. въ особенности также *R. Eucken* „Die Lebensanschanungen der grossen Denker“ (Лейпцигъ, 1890).

Объ отдѣльныхъ ученіяхъ трактуютъ главнымъ образомъ: *M. Heinze* „Die Lehre vom Logos“ (Лейпцигъ, 1872); Его же „Der Eudemonismus in der griechischen Philosophie“ (Лейпцигъ, 1884).—*Cl. Bäumcker* „Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie“ (Münster 1890) *).

---

*) Изъ оригинальныхъ трудовъ на русскомъ языкѣ кромѣ лекцій проф. *кн. С. Трубецкого, Лопатина, Введенскаго* и др. сюда относится цѣнное сочиненіе *кн. С. Трубецкого* „Метафизика въ древней Греціи“ 1890, также отдѣльныя главы, относящіяся къ древнему міру, въ соч. *П. Г. Рѣдкина* „Изъ лекцій по исторіи философіи права“ *М. Н. Катковъ* „Очерки древнѣйшаго періода греческой философіи.—Рядъ монографій *М. Каринскаго, Э. Радлова, А. Казанскаго, А. Гилярова, Влидиславлева..* См. также отдѣльныя статьи въ журналѣ „Вопросы Философіи и Психологіи“.

А. Греческая философія.

ВВЕДЕНІЕ.

Условія возникновенія философіи въ греческой духовной жизни 7-го и 6-го столѣтія до Р. Хр. [1]).

7. Исторія философіи грековъ, какъ и исторія ихъ политическаго развитія, предполагаетъ въ географическомъ отношеніи расширеніе того общепринятаго благопріятствуемаго современными политическими условіями представленія о Греціи, по которому Аѳины затмили своей литературой находящіеся по периферіи города, а временемъ своего блеска—предшествовавшую исторію. Античную Грецію составляло греческое море со всѣми его берегами отъ Малой Азіи до Сициліи, отъ Кирены до Ѳракіи. Въ качествѣ естественнаго промежуточнаго члена между тремя большими материками это море было населено повсюду по его берегамъ наиболѣе одареннымъ изъ тогдашнихъ народовъ, который, поскольку можно судить на основаніи историческаго воспоминанія, уже рано заселилъ всѣ берега этого моря (Гомеръ). Такъ называемая метрополія, т.-е. названная такъ позже Греція, находившаяся на европейскомъ материкѣ, играла въ предѣлахъ этой области вначалѣ только очень подчиненную

---

[1]) Что касается отдѣльныхъ моментовъ, о которыхъ необходимо напомнить въ этомъ введеніи для иллюстраціи генезиса научной жизни грековъ, то я рекомендую обратиться къ соотвѣтствующимъ главамъ историческихъ и литературно-историческихъ частей этого руководства. (Авторъ имѣетъ здѣсь въ виду весь трудъ, часть котораго составляетъ его „Исторія древней философіи“ М. Р.).

роль. Руководящая же роль въ культурной исторіи грековъ выпала на долю того племени, которому вся его исторія указывала на самое близкое соприкосновеніе съ востокомъ,— на долю іонійцевъ. Главнымъ образомъ они создали основу позднѣйшаго развитія греческаго духа и они положили начало могуществу Греціи своей торговой дѣятельностью. Слѣдуя сначала по стопамъ финикійцевъ въ качествѣ мореплавателей и морскихъ разбойниковъ, они стали пріобрѣтать въ 9-омъ и 8-омъ столѣтіяхъ все большую самостоятельность, а въ 7-омъ столѣтіи они сдѣлались господами тогдашней міровой торговли между тремя материками.

Основанные греками города и торговые пункты тянутся по всему Средиземному морю, начиная отъ Понта Евксинскаго *) и кончая столбами Геркулеса **), даже замкнутый Египетъ открываетъ свои сокровища предпріимчивости іонійскаго духа, а во главѣ этихъ торговыхъ городовъ и въ то же время іонійскаго союза въ 7-омъ столѣтіи появляется Милетъ въ качествѣ наиболѣе могучаго и высокаго разсадника греческаго существа; онъ же становится и колыбелью науки. Ибо здѣсь въ малоазіатской Іоніи скопляются богатства всего міра, здѣсь нашли себѣ доступъ восточная роскошь, великолѣпіе и полнота внѣшней жизни; въ то время, какъ на европейскомъ материкѣ господствовала еще грубость нравовъ, здѣсь начинаетъ пробуждаться чувство красоты жизни и пониманіе ея болѣе высокаго содержанія. Духъ освобождается отъ заботъ объ удовлетвореніи повседневныхъ потребностей и создаетъ себѣ „играючи“ произведенія благороднаго досуга, искусства и науки; ибо въ томъ, что духъ, обладая досугомъ, не становится празднымъ, заключается признакъ культурнаго духа.

8. Если такимъ образомъ создаваемое торговлей богатство обезпечивало почву для свободнаго развитія греческаго духа, то, съ другой стороны, оно повело къ перемѣщенію политическихъ и соціальныхъ отношеній, которыя оказались также благопріятными для развитія духовной жизни. Въ

*) Теперешняго Чернаго моря.

**) Гибралтарскій проливъ.

началѣ и въ іонійскихъ городахъ господствовали знатные роды, которые, какъ предполагаютъ, ведутъ здѣсь свое происхожденіе отъ воинственныхъ дружинъ, пришедшихъ во время такъ называемаго іонійскаго переселенія черезъ острова съ европейскаго материка. Но на основѣ торговли выросло со временемъ сословіе зажиточныхъ гражданъ, которое стало бороться противъ власти аристократовъ и ограничило ее. Этими демократическими тенденціями воспользовались отчасти смѣлые и честолюбивые люди, отчасти разумные, патріотически настроенные люди, чтобы, разрушивъ господство аристократіи, создать единовластіе, которое-бы по возможности примиряло интересы всѣхъ сословій. Тираннія на демократической основѣ представляетъ форму государства этого времени: она распространяется, сопровождаясь постоянной оживленной и часто продолжительной борьбой партій, изъ Малой Азіи черезъ острова по европейской Греціи. Тразибулъ въ Милетѣ, Поликратъ на Самосѣ, Питтакъ на Лесбосѣ, Періандръ въ Коринѳѣ, Пизистратъ въ Аѳинахъ, Гелонъ и Гіеронъ въ Сиракузахъ,—ихъ дворы обратились въ это время въ центры духовной жизни: они привлекаютъ къ себѣ поэтовъ, основываютъ библіотеки, они оказываютъ поддержку всякимъ стремленіямъ въ области искусства и науки. А, съ другой стороны, потеря политической власти вынуждаетъ аристократовъ прибѣгнуть къ мрачной замкнутости: будучи недовольны общественными условіями, они замыкаются въ частную жизнь, которую они украшаютъ дарами досуга. Выдающійся примѣръ этого явленія можно видѣть въ Гераклитѣ. Такимъ образомъ переворотъ въ условіяхъ оказалъ различными путями благопріятное вліяніе на развитіе и распространеніе духовныхъ интересовъ.

Это обогащеніе сознанія, этотъ ростъ болѣе высокихъ культурныхъ дѣятельностей обнаружился у грековъ 7-го и 6-го столѣтій сначала въ развитіи лирической поэзіи, въ которой постепенный переходъ отъ выраженія общаго религіознаго и политическаго чувства къ чувству личному, индивидуальному образуетъ типичный прогрессъ. Въ страстномъ возбужденіи внутренней политической борьбы индивидъ на-

чинаетъ сознавать свое самостоятельное право и цѣнность и стремится проявить ихъ во всѣхъ направленіяхъ. Рядомъ съ лирической поэзіей, выростаетъ со временемъ сатирическая поэзія какъ выраженіе рѣзко и остроумно развитаго индивидуальнаго сужденія и, — что является еще болѣе характернымъ продуктомъ направленія времени, — такъ называемая гномическая поэзія, содержаніе которой образуютъ сентенціозныя размышленія по поводу моральныхъ принциповъ. Но на это морализированіе, проявившееся также въ творчествѣ басенъ и въ литературныхъ произведеніяхъ другого рода, можно смотрѣть какъ на симптомъ извѣстнаго болѣе глубокаго движенія народнаго духа.

9. Ибо такого рода размышленія по поводу максимъ нравственной оцѣнки, выступая въ болѣе значительномъ объемѣ, указываетъ непосредственно на то, что значеніе этихъ максимъ подверглось такъ или иначе сомнѣнію, что субстанція народнаго сознанія поколебалась и что достиженіе индивидуальной самостоятельности повело къ тому, что авторитетно поставленныя общимъ сознаніемъ границы были прорваны. Поэтому для этой гномической поэзіи крайне характерно то, что въ ней преобладаетъ въ качествѣ господствующей основной мысли совѣтъ держаться извѣстной мѣры: онъ показываетъ, до какой степени велика была та опасность, въ какую попала при страстномъ освобожденіи отдѣльныхъ личностей отъ оковъ имѣвшаяся въ то время система общихъ нормъ образа жизни, и какъ въ противовѣсъ угрожающей или уже наступившей анархіи отдѣльный индивидъ долженъ былъ снова взять на себя заботу о томъ, чтобы путемъ самостоятельнаго размышленія снова укрѣпить эти правила.

Поэтому время на рубежѣ седьмого и шестого столѣтій представляетъ въ Греціи въ самомъ настоящемъ смыслѣ слова время этической рефлексіи, и его обыкновенно называютъ по примѣру древнихъ *вѣкомъ семи мудрецовъ*. Это — вѣкъ рефлексіи: простодушная преданность обычаямъ жизни прежняго времени исчезла, народное сознаніе оказалось перевернутымъ до самаго основанія, индивиды начинаютъ направляться по своимъ собственнымъ путямъ, а выдающіеся

люди выступаютъ съ серьезнымъ предостереженіемъ [1]), чтобы съ помощью разумныхъ сужденій возстановить снова надлежащее отношеніе къ жизни. Выставляются правила жизни; пытаются съ помощью формы загадокъ, анекдотовъ, остроумныхъ оборотовъ приспособить моральную проповѣдь къ господствующему вкусу, изъ устъ въ уста перелетаютъ крылатыя слова. Но эта моральная проповѣдь тѣмъ не менѣе сама въ свою очередь возможна только благодаря тому, что отдѣльные личности оказываются въ состояніи на основѣ самостоятельнаго сужденія приходить въ противоположность къ проступкамъ массы къ сознанію максимъ надлежащаго поведенія.

Традиція уже рано избрала для такихъ людей число семь, которому она дала названіе этихъ мудрецовъ. Это не ученые, не изслѣдователи въ смыслѣ науки, а люди практической житейской мудрости, большею частью—одаренные выдающимися политическими способностями [2]), которые въ критическіе моменты указывали своимъ согражданамъ на правильный путь и становились такимъ образомъ среди нихъ авторитетами какъ въ общественныхъ, такъ и въ частныхъ дѣлахъ. Въ тѣхъ изреченіяхъ мудрости, которыя какъ лозунги влагаются въ ихъ уста, господствуетъ всецѣло духъ гномической поэзіи; и тутъ ничто не повторяется такъ часто и въ столькихъ варіаціяхъ, какъ „μηδὲν ἄγαν!“ *)

Объ именахъ этихъ семи мудрецовъ имѣются различныя сообщенія; во всѣхъ упоминаются только четыре [3]): Біасъ изъ Пріены, который въ виду натиска со стороны персовъ посовѣтовалъ іонійцамъ переселиться въ Сардинію; Питтакъ, который около 600 г. былъ тираномъ города Митилены; Солонъ, аѳинскій законодатель, гномическій поэтъ; Ѳалесъ, основатель милетской философіи, который посовѣтовалъ іонійцамъ образовать федератив-

[1]) При такомъ положеніи „семи мудрецовъ“ понятно, что Платонъ въ „Protagoras“ 343a характеризуетъ ихъ въ противоположность къ новаторству іонійскаго движенія какъ представителей старой, строгой дорійской морали: ζηλωταὶ καὶ ἐρασταὶ καὶ μαθηταὶ τῆς Λακεδαιμονίων παιδεία.

[2]) Дикеархъ назвалъ ихъ „οὔτε σοφοὺς οὔτε φιλοσόφους, συνετοὺς δέ τινας καὶ νομοθετικούς („не мудрецы, не философы, а въ извѣстномъ смыслѣ разсудительные люди и искусные въ законодательствѣ“), Diogenes Laertius. I, 40.

*) „Ничего черезъ мѣру“.

[3]) Срвн. Cicero Rep. I, 12. Срвн. Lael. 7.

ное государство съ объединеннымъ союзнымъ совѣтомъ въ Теосѣ. Свѣдѣнія относительно остальныхъ именъ колеблются. Болѣе позднее время приписало этимъ семи мудрецамъ всякаго рода изреченія, письма и т. д. (Они собраны и переведены на нѣмецкій языкъ—безъ критическаго изслѣдованія—Дильтеемъ, Дармштадтъ 1835) [1]).

Межъ тѣмъ какъ такимъ образомъ самостоятельность индивидуальнаго сужденія воспитывалась политическими и соціальными условіями сначала въ практическомъ направленіи и вырабатывалась наклонность выразить это сужденіе, неизбѣжнымъ слѣдствіемъ этого было то, что и въ теоретической области возникло подобное-же явленіе эмансипаціи отдѣльныхъ личностей отъ общепринятаго образа мыслей, и что и здѣсь индивидъ выступилъ съ самостоятельнымъ сужденіемъ, чтобы выработать себѣ собственный взглядъ на связь вещей. Но это стремленіе могло проявиться только въ новомъ опознаніи и переработкѣ того матеріала, который отдѣльные индивиды находили уже даннымъ отчасти въ сокровищницѣ знаній, накопленныхъ раньше въ практическомъ ходѣ жизни, отчасти—въ религіозныхъ представленіяхъ.

10. Сумма практическихъ знаній грековъ возросла со времени „Ἔργα καὶ ἡμέραι“ Гезіода до эпохи около 600 г. до Р. Хр. до колоссальныхъ размѣровъ, и можно, безъ сомнѣнія, думать, что находчивые іонійцы, обладавшіе бойкой торговой предпріимчивостью, научились очень многому отъ восточныхъ народовъ, съ которыми они находились въ сношеніяхъ и — конкурировали. У этихъ послѣднихъ, въ особенности у египтянъ, финикійцевъ и ассирійцевъ, они нашли накопленныя въ теченіе многихъ столѣтій знанія, и невозможно представить себѣ, чтобы они не овладѣли этими знаніями, гдѣ это было возможно.

Вопросъ о томъ, чему научились греки у востока, прошелъ черезъ различныя стадіи. Въ противоположность къ некритическимъ, часто фантастическимъ и легко поддающимся опроверженію свидѣтельствамъ позднѣйшихъ грековъ, которые на все значительное у себя хотѣли смотрѣть какъ на пришедшее изъ восточныхъ традицій и освященное ихъ древностью, новая филологія пришла въ своемъ преклоненіи передъ греческимъ міромъ къ заключенію, что его генезисъ вполнѣ самобытнаго характера. Но чѣмъ

[1]) Brunco „Acta Seminarii“, Эрлангенъ, III 299 и сл.

больше появляющееся въ началѣ этого столѣтія знакомство съ древнимъ Востокомъ обнаруживало сходства и связи между различными формами болѣе древней и греческой культуры; чѣмъ больше, съ другой стороны, концентрировали свое вниманіе изъ философскихъ убѣжденій на непрерывности культурно-историческаго процесса, тѣмъ живѣе повторялась — спеціально въ исторіи философіи — тенденція свести и самые зачатки греческой науки на восточное вліяніе. Одаренный блестящей фантазіей *А. Рётъ* (*A. Röth* „Geschichte der abendländischen Philosophie", Маннгеймъ, 1858 и сл.) попытался реабилитировать свидѣтельства неоплатониковъ, которые стремились путемъ истолкованій и перетолковываній подсунуть притекшимъ съ востока продуктамъ миѳологіи философскія ученія грековъ, чтобы затѣмъ снова открыть въ этихъ миѳахъ взгляды грековъ, какъ древнѣйшую мудрость. На основѣ широко поставленной и мощной конструкціи *Гладишъ* (*Gladisch* „Die Religion und die Philosophie in ihrer weltgeschichtlichen Entwickelung", Бреславль, 1852) пытался усмотрѣть во всѣхъ зачаткахъ греческой философіи прямую связь съ отдѣльными восточными народами и понять эти отношенія такъ, какъ будто греки вбирали въ себя одни за другими зрѣлые продукты всѣхъ остальныхъ культурныхъ народовъ,—какъ это видно изъ слѣдующихъ заглавій его спеціальныхъ работъ: „Die Pythagoreer und die Chinesen" (Познань, 1841), „Die Eleaten und die Indier" (Познань, 1844), „Empedokles und die Aegypter" (Лейпцигъ ,1858), „Herakleitos und Zoroaster" (Лейпцигъ, 1859), „Anaxagoras und die Israeliten" (Лейпцигъ, 1864) *). Оба впадаютъ въ ту ошибку, что принимаютъ сходства (не говоря уже о томъ, что они нашли много сходствъ только путемъ искусственнаго толкованія), которымъ противопоставляется по меньшей мѣрѣ столько же большихъ несходствъ, за зависимость. Какъ это большей частью бываетъ, когда дѣло идетъ о религіозныхъ вещахъ, къ этому прибавляется еще то, что религія грековъ, которая столь неоднократно оказывала вліяніе на зачатки науки, находилась въ изначальномъ или исторически обоснованномъ родствѣ съ религіями востока.

Къ такимъ преувеличеніямъ, конечно, слѣдуетъ относиться отрицательно; но, съ другой стороны, не признавать, что греки въ большомъ объемѣ обязаны своими знаніями своимъ сношеніямъ съ „варварами",—это значитъ отрицать существованіе солнца въ ясный день. Здѣсь дѣло обстоитъ такъ же, какъ въ исторіи искусства: греки заимствовали массу отдѣльнаго матеріяла у востока и онъ состоитъ въ данномъ случаѣ изъ отдѣльныхъ знаній въ особенности математическаго и астрономическаго характера, на ряду съ этимъ, — можетъ быть, также изъ извѣстныхъ миѳическихъ представленій. Но признавая этотъ фактъ, чего невозможно было избѣжать па долгое время, мы не лишаемъ грековъ ни малѣйшей доли ихъ истинной оригинальности. Ибо какъ они въ искусствѣ хотя и заимствовали отдѣльныя формы и нормы египетской и ассирійской тради-

---

*) „Пиѳагорейцы и китайцы", „Элеаты и индусы", „Эмпедоклъ и египтяне", „Гераклитъ и Зороастръ", „Анаксагоръ и израильтяне".

ціи, но именно въ использованіи и обработкѣ этихъ формъ и нормъ проявили свой глубоко присущій имъ художественный геній, такъ къ нимъ пришли, правда, съ востока кой-какія познанія, вышедшія изъ вѣковой работы, для удовлетворенія практической потребности и кой-какіе продукты миѳологіи, созданные религіозной фантазіей, но тѣмъ не менѣе греки первые прибавили къ нимъ обработку ихъ въ систему знаній, стремясь къ ней ради нея самой; этотъ духъ науки вытекаетъ, какъ ихъ оригинальное дѣяніе изъ того освобожденія и пріобрѣтенія самостоятельности индивидуальнаго мышленія, которыхъ не достигла восточная культура.

Греки являются учениками восточныхъ народовъ, главнымъ образомъ, въ математикѣ и астрономіи. Если потребности народнаго хозяйства принудили финикіянъ съ самаго начала къ выработкѣ ариѳметики, а египтянъ—къ созданію геометріи, то невѣроятно, чтобы греки были ихъ учителями, а скорѣе всего они были ихъ учениками. Такую теорему, какъ принципъ пропорціональности (и его примѣненіе къ перспективѣ), конечно, не Ѳалесъ сообщилъ египтянамъ, а онъ самъ узналъ ее отъ нихъ [1]). Если далѣе тому же Ѳалесу приписываются такія теоремы, какъ о дѣленіи круга діаметромъ пополамъ, о равнобедренномъ треугольникѣ, о вертикальныхъ углахъ, о равенствѣ треугольниковъ, когда у нихъ есть по одной равной сторонѣ и по два равныхъ угла и т. д., то изъ этого во всякомъ случаѣ можно заключить, что эти элементарныя теоремы были, какъ бы то ни было, знакомы грекамъ его времени. Одинаково безразлично, нашелъ ли Пиѳагоръ теорему, названную по его имени, самъ; констатировала ли ее его школа; имѣли ли при этомъ рѣшающее значеніе чисто геометрическія соображенія или измѣреніе угломѣромъ и ариѳметическая комбинація (какъ это было по мнѣнію Рёта);—и тутъ наличность такихъ знаній въ это время не подлежитъ сомнѣнію [2]) и также ихъ происхожденіе съ востока является по меньшей мѣрѣ вѣроятнымъ. Но во всякомъ случаѣ научныя занятія такого рода достигли въ Греціи скоро высокаго расцвѣта: уже относительно Анаксагора есть сообщенія, что онъ былъ за-

---

[1]) Diogenes Laertius I, 27. Plinius, „Historia naturalis" 36, 12, 17. Plutarchus conv. 7 sap. 2, 147.

[2]) Срвн. § 24.

нятъ (въ тюрьмѣ) квадратурой круга. Подобнымъ же образомъ обстоитъ дѣло съ астрономическими представленіями. Ѳалесъ предсказалъ солнечное затменіе, и весьма вѣроятно, что онъ при этомъ воспользовался халдейскимъ саросомъ. Съ другой стороны, космографическія представленія, которыя приписываются древнѣйшимъ философамъ, указываютъ на ихъ египетское происхожденіе, а въ особенности имѣвшій для послѣдующаго времени рѣшающее значеніе взглядъ на концентрическія сферы, въ которыхъ звѣзды, по мнѣнію того времени, вращаются вокругъ земли, какъ вокругъ своего центра. Но изъ всѣхъ свидѣтельствъ явствуетъ, что именно эти вопросы, касавшіеся структуры міроздапія, величины, отдаленности и вида звѣздъ, ихъ вращенія, наклона эклиптики и т. д., приковывали къ себѣ интересъ всѣхъ болѣе древнихъ мыслителей самымъ живѣйшимъ образомъ. Еще представители милетской школы считали землю плоской, цилиндрическообразной или тарелкообразной, при чемъ она по ихъ представленію покоилась въ центрѣ мірового шара на темной, холодной, воздушной массѣ; повидимому, только пиѳагорейцы впервые нашли самостоятельнымъ путемъ, что земля имѣетъ видъ шара.

Физическія познанія, которыя мы находимъ въ это время, обнаруживаютъ большей частью преобладаніе метереологическаго интереса. Каждый изъ философовъ считалъ своей обязанностью дать объясненіе облаковъ, воздуха, вѣтровъ, снѣга, града, льда;—только позже пробуждается интересъ къ органическимъ существамъ, а затѣмъ въ этой области тѣмъ, что породило массу фантастическихъ гипотезъ, были прежде всего тайны зарожденія и размноженія (Парменидъ, Эмпедоклъ и др).

Отсутствіе физіологическихъ и анатомическихъ знаній очевидно долго еще тяготѣло надъ медицинскимъ знаніемъ. Относительно послѣдняго установлено съ достовѣрностью [1]), что оно продолжало жить совершенно независимо отъ всего остального, изстари передаваясь отъ одной эпохи къ другой, какъ тайное ученіе извѣстныхъ жреческихъ родовъ, и что

[1]) Срвн. Häser „Lehrbuch der Geschichte der Medicin", 2 изданіе. § 21—25.

философія приблизительно до пиѳагорейцевъ едва ли стояла съ нимъ въ какой бы то ни было связи. Это были именно только техническія знанія, эмпирическія правила, колоссальный матеріалъ, накопленный вѣковымъ опытомъ, но не этіологическая наука, а выполняемое въ религіозномъ смыслѣ искусство. У насъ еще имѣется сохранившейся присяга асклепіадовъ, одного такого жреческаго ордена, въ которомъ были однако же и не принадлежавшіе къ этому сословію вольные члены, занимавшіеся такъ же, какъ гимнасты, врачеваніемъ. Такіе ордены или школы врачей существовали главнымъ образомъ на Родосѣ, въ Киренѣ, Кротонѣ, на Косѣ и Книдосѣ. Правила, касавшіяся ухода за больными, были собраны отчасти въ видѣ кодекса въ отдѣльныхъ сочиненіяхъ: изъ γνῶμαι κνίδιαι („книдійскія сентенціи") Гиппократъ зналъ два сборника;—болѣе цѣнный изъ нихъ (ἰατρικώτερον) былъ составленъ Эврифономъ изъ Книдоса.

Географическія свѣдѣнія грековъ достигли въ это время также высокой степени совершенства. Міровая торговля, въ интересахъ которой имъ приходилось бывать вездѣ по Средиземному морю со всѣми его берегами, измѣнила и обогатила существеннымъ образомъ гомеровскую картину міра. Относительно Анаксимандра сообщаютъ, что онъ составилъ первую карту міра, и интересенъ разсказъ Геродота[1]), по которому Аристагоръ пытался въ Лакедемонѣ съ помощью такой карты дать грекамъ, жившимъ на континентѣ, наглядное представленіе о географическихъ условіяхъ Греціи, которой угрожала опасность со стороны персовъ, въ отношеніи къ персидскому государству.

Наконецъ, что касается историческихъ знаній, то и они начинаютъ накопляться въ упомянутое время,—правда, поразительно поздно для такого народа, какъ греки. Изъ древняго эпоса создалась, съ одной стороны, теогоническая, съ другой, — героическая поэзія. За ней слѣдуетъ сначала — опять-таки въ малоазіатскихъ іоническихъ городахъ — собраніе сагъ и исторій основанія городовъ, какъ они составлялись логографами. Люди, которые послѣ болѣе далекихъ

---

[1]) V, 49.

путешествій, придали этой логографіи большій объемъ и разнообразіе интереса, положили затѣмъ начало той формѣ историческаго изложенія, которое проглядываетъ еще у Геродота, но въ то же время оттѣснено на задній планъ колоссальной важности событіями персидской войны. На мѣсто фантастическихъ басенъ о чужеземныхъ народахъ, какъ ихъ излагалъ еще Аристей изъ Проконнеса, теперь становятся болѣе трезвыя сообщенія логографовъ; изъ среды послѣднихъ въ шестомъ столѣтіи появляются Кадмъ, Діонисій и прежде всего Гекатей изъ Милета съ его Περιήγησις, которое тѣсно сплетаетъ другъ съ другомъ географическій и историческій интересы. У этихъ авторовъ на мѣсто эстетическаго пониманія становится реалистическій взглядъ и ихъ сочиненія замѣняютъ поэтому также поэтическую форму прозаической.

Но, если кругъ представленій грековъ около 600-го года до Р. Хр. уже былъ насыщенъ такими богатыми и разнообразными познаніями, то вполнѣ понятно, что при вообще благопріятныхъ для этого условіяхъ жизни нашлись люди, которые пріобрѣли прямой и непосредственный интересъ къ этому случайно собранному запасу знаній, которымъ до сихъ поръ пользовались при случаѣ для практическихъ цѣлей самаго разнообразнаго свойства, и которые начали планомѣрно работать надъ приведеніемъ въ порядокъ, разборомъ и расширеніемъ этого запаса знаній; понятно также, что для тѣхъ же цѣлей при случаѣ образовались вокругъ выдающихся людей, какъ центровъ, научныя общества, изъ которыхъ въ силу совмѣстной работы получился нѣкотораго рода школьный союзъ и связанная со школой традиція, переходившая отъ одного поколѣнія къ другому.

После изслѣдованій *H. Diels* (въ „Philosophische Aufsätze zu Zellerjubileum". Берлинъ, 1887, стр. 241 и сл.) едва ли еще можно сомнѣваться въ томъ, что уже въ это крайне раннее время научная жизнь грековъ также конституировалась въ формахъ тѣсно замкнутой ассоціаціи, и что ученыя общества уже тогда имѣли значеніе освященныхъ правомъ религіозныхъ обществъ (θίασοι), которое фон-*Виламовицъ - Мёллендорфъ* (*v. Wilamovitz - Möllendorf* „Antigonos von Karystos", стр. 262 и сл,) установилъ въ отношеніи болѣе позднихъ школъ. Относительно пиѳагорейцевъ не подлежитъ сомнѣнію, что они составляли союзъ такого рода. Школы врачей были устроены такимъ

же образомъ, можетъ быть, даже еще строже въ формѣ жреческихъ организацій. Почему же нельзя заключить то же самое относительно школъ Милета, Элеи и Абдеры?

11. Въ религіозныхъ представленіяхъ грековъ также лежатъ опредѣленные отправные пункты для зачатковъ философіи, и это тѣмъ болѣе, что эти представленія находились во времена седьмого и шестого столѣтій въ самомъ интенсивномъ движеніи. Это объясняется большой живостью, которая съ самаго начала отличала религіозную жизнь грековъ въ силу ея единственнаго въ своемъ родѣ развитія. Изъ прежняго дифференцированія первоначально общихъ представленій, изъ исполненной фантазіи выработки мѣстныхъ культовъ въ семьяхъ, родахъ, городахъ и мѣстностяхъ, при случаѣ, вѣроятно, также и изъ введенія служенія отдѣльнымъ чужеземнымъ богамъ возникло богатое, отливавшее смѣшеніемъ различныхъ оттѣнковъ, религіозное разнообразіе, а на ряду съ нимъ эпическая поэзія создала свой Олимпъ, поэтическое просвѣтленіе, гуманное облагороженіе прежнихъ миѳическихъ образовъ. Эти продукты поэзіи стали національнымъ религіознымъ достояніемъ эллиновъ, но рядомъ съ почитаніемъ послѣднихъ въ мистеріяхъ сохранились,—тѣмъ болѣе замкнувшись въ себѣ,—старые культы, въ которыхъ по-прежнему развертывалась собственная энергія религіозной тоски какъ въ богослуженіи искупленія и спасенія. Но съ развитіемъ общаго образованія и эта эстетическая миѳологія подверглась постепенному превращенію, а именно въ двухъ направленіяхъ, которыя были слиты въ созданіи образовъ олимпійцевъ сначала въ нерѣшительной связи: въ направленіяхъ миѳическаго объясненія природы и этической идеализаціи.

Первая тенденція обнаруживается въ развитіи космогонической поэзіи изъ эпической; она показываетъ, что отдѣльный поэтъ работаетъ съ помощью своей индивидуальной фантазіи надъ разрѣшеніемъ вопроса о происхожденіи вещей и отливаетъ великія потенціи міровой жизни въ форму традиціонныхъ или свободно созданныхъ для этой цѣли миѳовъ. А соотвѣтственно различнымъ указаніямъ гомеровскихъ стиховъ между ними можно различить опять таки двѣ

группы. Къ одной принадлежатъ, кромѣ Гезіода, орфическія теогоніи, поскольку онѣ доходятъ до этого времени, а изъ исторически болѣе опредѣленныхъ именъ Эпименидъ и Акузилай. Что бы они ни считали за первоначальныя потенціи, хаосъ-ли или ночь, и полагаютъ ли они ихъ однихъ или на ряду съ ними еще воздухъ, землю, небо или что иное,— они справедливо появляются у Аристотеля какъ οἱ ἐκ νυκτὸς γεννῶντες θεόλογοι (рождающіе все изъ ночи богословы); ибо тѣмъ, изъ чего они хотятъ вывести вещи, всегда является темная, лишенная разума первооснова и на нихъ можно смотрѣть, какъ на представителей эволюціонистской мысли. И въ этомъ отношеніи къ нимъ непосредственно примыкаетъ милетская наука, въ которой отчасти повторяются въ логическомъ поясненіи тѣ же принципы (§ 14—16). Имъ противопоставляется болѣе молодое направленіе, представителей котораго Аристотель ставитъ, какъ μεμιγμένοι αὐτῶν (ихъ смѣшеніе) между поэтами и философами, которыми совершенное было поставлено во главу начала во времени въ качествѣ образующаго принципа. Къ послѣднимъ принадлежитъ, кромѣ совершенно миѳическаго Гермотима изъ Клазоменъ [1]), какъ историческая личность *Ферекидъ* изъ Сироса, бывшій уже современникомъ первыхъ философовъ, который написалъ свои поэтическія произведенія въ прозѣ. Онъ полагаетъ Зевса, какъ устрояющую порядокъ и разумно повелѣвающую личность, а на ряду съ нимъ, конечно, появляются въ качествѣ первичныхъ принциповъ время [2]) и земля (Χρόνος и Χθών) и, повидимому—дано было въ причудливыхъ картинахъ „въ пяти стадіяхъ протекавшее" развитіе отдѣльныхъ вещей изъ разумнаго принципа

Отрывки сочиненій Ферекида издалъ *Sturz* (Лейпцигъ, 1834). *Рётъ* (*Röth* „Geschichte unserer abendländischen Philosophie" II, стр. 161 и сл.) попытался на основѣ очень шаткихъ свидѣтельствъ конструировать введеніе Ферекидомъ египетской метафизики и астрономіи. Объ его „философіи" трактуетъ, кромѣ *I. Conrad* (Кобленцъ, 1857), еще *R. Zimmermann* „Studien und Kritiken" (Вѣна, 1870—1 и сл.), Срвн. *H. Diels*, Archiv für Geschichte der Philosophie I, 11.

---

[1]) Его хотѣли привести въ связь съ Анаксагоромъ. Срвн. *Carus* „Nachgelassene Werke" 4 т. стр. 330 и сл. *Zeller* I. [4], 924 и сл.

[2]) Но возможно, что Χρόνος надо истолковать иначе. Срвн. *Zeller* I[4], 73.

Эти болѣе позднія космогоніи стоятъ уже очевидно подъ вліяніемъ этическаго движенія, которое проникло также и въ религіозныя представленія и хотѣло въ противоположность природномиѳическому истолкованію эстетическихъ образовъ боговъ найти въ нихъ, наоборотъ, олицетвореніе идеаловъ нравственной жизни.

Эта вторая тенденція сказалась въ особенности въ гномической поэзіи. Зевсъ прославляется въ ней (Солонъ) не столько какъ устроитель и создатель естественнаго бытія, сколько какъ нравственный правитель міра. Пятое столѣтіе пережило въ развитіи этого направленія полное этическо-аллегорическое истолкованіе гомеровской миѳологіи, какъ оно въ особенности приписывается Метродору изъ Лампсака, одному изъ учениковъ Анаксагора. Въ этой этизаціи религіозныхъ представленій надо отмѣтить главнымъ образомъ три момента: 1. постепенное уничтоженіе наивнаго антропоморфизма образовъ боговъ, которое уже у Ксенофана, стоящаго въ этомъ отношеніи всецѣло на линіи гномиковъ (§ 17), ведетъ къ горячей оппозиціи противъ эстетической миѳологіи; 2. связанное съ этимъ необходимымъ образомъ выявленіе монотеистическихъ зародышей въ существовавшихъ до сихъ поръ представленіяхъ; 3. подчеркиваніе мысли о нравственномъ возмездіи въ видѣ вѣры въ безсмертіе и переселеніе душъ. И вотъ поскольку обѣ послѣднія мысли съ болѣе или менѣе развитой ясностью принадлежали также уже къ мистеріямъ, онѣ сдѣлались отчасти очагами извѣстной этической реакціи противъ „созданнаго поэтами" міра боговъ.

12. И въ этомъ-же направленіи видитъ свои задачи то великое движеніе, которое къ концу шестого столѣтія потрясло существенныя составныя части эллинской культурной жизни и неоднократно воздѣйствовало на развитіе науки: это—нравственно-религіозная *реформація Пиѳагора.*

Въ интересахъ исторической ясности является безусловно необходимымъ не смѣшивать *Пиѳагора съ пиѳагорейцами*, отдѣлять дѣятельность перваго отъ научнаго построенія, которое было выставлено послѣдними. Къ этому все болѣе и болѣе приводили изслѣдованія новаго времени. Сообщенія болѣе позднихъ писателей древности (неопиѳагорейцы и неоплатоники) на-

громоздили вокругъ личности Пиѳагора такую массу миѳовъ и въ такой степени приписывали ему путемъ прямыхъ и косвенныхъ подлоговъ наиболѣе зрѣлыя и высшія мысли греческой философіи, что онъ сдѣлался таинственной, совершенно непонятной фигурой. А то обстоятельство, что туманъ, созданный изъ миѳовъ вокругъ этой фигуры, въ древнемъ мірѣ сгущался отъ столѣтія къ столѣтію, все болѣе принуждаетъ къ тому[1]), чтобы вернуться къ самымъ старымъ и потому именно наиболѣе компетентнымъ извѣстіямъ. При этомъ обнаруживается, что ни Платону, ни Аристотелю о такой философіи Пиѳагора ничего неизвѣстно, что, наоборотъ, они упоминаютъ только философію „такъ называемыхъ пиѳагорейцевъ". Нигдѣ „ученіе о числахъ" не приписывается самому „учителю", какъ основателю этого ученія. И надо считать въ высшей степени вѣроятнымъ, что самъ Пиѳагоръ не написалъ ничего (во всякомъ случаѣ ничего не сохранилось, что можно было бы съ увѣренностью приписать ему, и ни Платонъ, ни Аристотель не знали ничего подобнаго), а что первымъ философскимъ сочиненіемъ этой школы было сочиненіе Филолая[2]), современника Анаксагора и даже еще—Сократа и Демокрита. Поэтому это философское ученіе будетъ изложено въ томъ мѣстѣ, которое подобаетъ ему въ развитіи греческаго мышленія хронологически и по существу (§ 24). Самъ же Пиѳагоръ является въ свѣтѣ исторической критики въ извѣстномъ смыслѣ только основателемъ религіи, человѣкомъ, колоссальное этическо-политическое вліяніе котораго занимаетъ среди возбуждающихъ и подготовительныхъ условій научной жизни въ Элладѣ выдающееся мѣсто.

О жизни Пиѳагора установлено мало достовѣрнаго. Онъ происходилъ изъ древняго, тирренско-флiунтскаго рода, который самое позднее въ лицѣ его дѣда переселился на его родину Самосъ. Здѣсь родился Пиѳагоръ, приблизительно между 580 и 570 годами, какъ сынъ Мнезарха, одного богатаго купца. Возможно, что разногласія съ Поликратомъ или же только антипатія аристократа къ его тираніи явились тѣмъ обстоятельствомъ, которое заставило его удалиться съ Самоса, гдѣ онъ, повидимому, уже принялся за дѣятельность, похожую на его дальнѣйшую работу. Затѣмъ нельзя установить съ полной достовѣрностью, но можно вполнѣ считать вѣроятнымъ, что онъ совершилъ путешествіе съ цѣлью извѣстнаго ознакомленія (со святынями и культами Греціи, во время котораго онъ вѣроятно и познакомился съ Ферекидомъ,) и распространилъ свою поѣздку также и на

[1]) Срвн. *Zeller* „Philosophie der Griechen" I⁴, стр. 256 и сл., который вполнѣ убѣдительно опровергъ противоположную попытку *А. Рёта* (*A. Röth* „Geschichte unserer abendländischen Philosophie" II, b., стр., 261 и сл., а также 48 и сл.), возстановить позднѣйшія свидѣтельства; но въ послѣдовательности аргументаціи Целлера лежитъ далѣе то, что отъ философіи Пиѳагора не остается больше ничего, такъ какъ наиболѣе древніе и самые надежные источники не содержатъ никакихъ извѣстій.

[2]) Срвн. Diogenes Laertius VIII, 15 и 85.

за-границу, отправившись въ Египетъ [1]). А около 530 года онъ поселился въ Великой Греціи,—области, въ которой греческое могущество и культура, казалось, сосредоточились въ самой блестящей формѣ, въ то время какъ Іонія уже должна была бороться съ персами за свое существованіе. Здѣсь было еще болѣе пестрое смѣшеніе эллинскихъ племенъ, и здѣсь разгорѣлась въ самой страстной формѣ борьба за существованіе между городами, а въ городахъ—между партіями.

Вотъ тутъ-то и выступилъ Пиѳагоръ со своей проповѣдью и своимъ основаніемъ новаго союза и одержалъ самую рѣшительную побѣду. Онъ избралъ строгій аристократичный Кротонъ своей резиденціей и, повидимому, рѣшительная битва, въ которой Кротонъ въ 510 году уничтожилъ своего демократическаго соперника, легкомысленно жившій городъ Сибарисъ, произошла не безъ содѣйствія его союза. Но уже очень скоро послѣ этого соотношенія могущества партій перемѣстилось въ самомъ Кротонѣ и въ другихъ городахъ въ пользу демократіи и на пиѳагорейскій союзъ посыпались жестокія преслѣдованія, которыя неоднократно повторялись въ первой половинѣ пятаго столѣтія и въ заключеніе привели къ его уничтоженію. Нашелъ-ли Пиѳагоръ себѣ смерть, которую легендарная сага разукрасила самымъ различнымъ образомъ, во время этихъ преслѣдованій,—можетъ быть, даже онъ погибъ уже при первомъ изъ нихъ, возбужденномъ Килономъ въ 504 году, — или какъ-нибудь иначе, когда онъ умеръ и гдѣ, это невозможно установить съ достовѣрностью. Его смерть надо отнести приблизительно ко времени около 500 года.

Jamblichus „De vita Pythagorica" и *Porphyrius* „De vita Pithagorae" (ed. Kiessling, Лейпцигъ, 1815/16 и т. д.). — *H. Ritter* „Geschichte der pythagoreischen Philosophie" (Гамбургъ, 1826). *B. Krische* „De societatis a Pythagora in urbe Crotoniatarum conditae scopo politico" (Гёттингенъ 1830).— *E. Zeller* „Pythagoras und die Pythagorassage", докладъ и статья I (Лейпцигъ, 1865), стр. 30 и сл. *Ed. Chaignet* „Pythagore et la philosophie pythagoricienne", (Парижъ 1873).—*L. v. Schröder* „Pythagoras und die Inder" (Лейпцигъ, 1884).—*P. Tannery* (Archiv für Geschichte der Philosophie, I 29 и сл.).

Дѣятельность Пиѳагора ставитъ себѣ цѣлью, съ одной стороны, нравственное просвѣтленіе и очищеніе міра религіозныхъ представленій; она стоитъ въ этомъ отношеніи вполнѣ на линіи прогрессирующаго и новаторскаго развитія и борется противъ религіи поэтовъ, въ которой онъ не видитъ нравственной серьезности, какъ противъ преодолен-

[1]) Едва ли есть основаніе сомнѣваться въ свидѣтельствѣ Изократа (Busir 11); кромѣ того, условія второй половины шестого столѣтія не даютъ видѣть ничего сколько-нибудь страннаго или изъ ряда вонъ выходящаго въ томъ, что сынъ одного самоскаго патриція совершилъ путешествіе въ Египетъ.

ной или подлежащей преодолѣнію точки зрѣнія. Съ другой стороны, онъ въ этой своей дѣятельности выступаетъ съ тѣмъ же этическимъ паѳосомъ противъ того ослабленія нравственныхъ связей, къ которому угрожали привести новыя формы жизни греческаго общества и фактически привели уже, и онъ обратился поэтому назадъ къ болѣе древнимъ установленіямъ и убѣжденіямъ; въ особенности въ политическомъ отношеніи его дѣятельность представляла въ противоположность демократическому развитію нѣкотораго рода реакцію въ смыслѣ аристократіи. Противоположность этихъ интересовъ обусловливаетъ своеобразное положеніе пиѳагорейскаго союза, который является однимъ изъ важнѣйшихъ звеньевъ въ религіозномъ и интеллектуальномъ прогрессѣ греческаго духа и вмѣстѣ съ тѣмъ идетъ въ этическомъ и политическомъ отношеніяхъ противъ потока времени [1]. Поэтому въ послѣднемъ смыслѣ іоніецъ Пиѳагоръ отдаетъ предпочтеніе болѣе консервативному духу дорійскаго племени, и основанная имъ „италійская философія" считалась уже въ древности противоположностью „іонійской" философіи.

Подчеркиваніе единства божественнаго существа и извѣстнаго чисто нравственнаго пониманія ея у Пиѳагора, (а также и у пиѳагорейцевъ) принципіально не пошло дальше, чѣмъ у гномиковъ. Имъ не удалось ни добиться понятія чисто духовнаго, ни дать этому этизирующему пониманію научное обоснованіе или изложеніе, ни выявить, наконецъ, преднамѣренно и съ достаточной рѣзкостью эту противоположность политеистической народной религіи (при этомъ, конечно, оставляются въ сторонѣ болѣе поздняя толкованія, данныя неопиѳагорейцами и неоплатониками).

Наоборотъ Пиѳагоръ обладалъ вмѣсто этого педагогическимъ тактомъ, давшимъ ему возможность выявить эти лучшія представленія изъ миѳовъ и богослуженій, которые уже тогда имѣлись въ готовой формѣ: онъ пользовался для этой цѣли мистеріями, въ особенности орфическими и примкнулъ, повидимому, главнымъ образомъ къ культу Аполлона. Особенное-же значеніе онъ придавалъ вѣрѣ въ безсмертіе и использованію этой вѣры въ смыслѣ нравственно-религіознаго возмездія; но и это происходило тоже въ миѳической формѣ идеи переселенія душъ. Правда ученіе о переселеніи душъ находило несомнѣнно уже въ мистеріяхъ, въ особенности въ мистеріяхъ, посвященныхъ хтоническимъ божествамъ, нѣкоторый от-

[1]) Это отношеніе повторяется подобнымъ же образомъ, но въ еще большихъ размѣрахъ у Платона.

звукъ, тѣмъ не менѣе общему греческому жизнепониманію эта идея была и осталась чуждой,—ученіемъ, которое уже рано [1]) подвергли осмѣянію и по отношенію къ которому скорѣе всего склонялись къ тому, чтобы свести его на чужеземное вліяніе.—Кромѣ того, то, что историческими свидѣтельствами достовѣрно установлено, какъ принадлежащее къ этическому ученію пиѳагорейцевъ [2]), держится всецѣло въ рамкахъ гномики; только въ этихъ этическихъ ученіяхъ выступаютъ съ еще большей силой серьезность и строгость сознанія долга, самоопредѣленія и подчиненія подъ власть авторитета, а вмѣстѣ съ тѣмъ проявляется рѣшительный поворотъ отъ чувственнаго наслажденія, интенсивное стремленіе къ одухотворенію жизни. Надо полагать, что съ этимъ уже тогда связывались нѣкоторыя аскетическія наклонности. — Опредѣленно выраженное политическое направленіе, печать котораго была вмѣстѣ съ тѣмъ наложена Пиѳагоромъ на его союзъ, опредѣлило его судьбу и привело его сначала къ побѣдѣ, а затѣмъ къ гибели. Тѣмъ не менѣе на эту тенденцію конечно нельзя смотрѣть какъ на первоначальную, а въ ней слѣдуетъ видѣть естественный послѣдовательный выводъ изъ нравственно религіозныхъ идеаловъ жизни.

Для достиженія такихъ цѣлей Пиѳагоръ основалъ сначала въ Кротонѣ религіозное товарищество, которое скоро распространилось на большую часть Великой Греціи. Но хотя этотъ союзъ былъ вначалѣ только извѣстнаго рода мистеріей, а изъ послѣднихъ онъ стоялъ ближе всего къ орфическимъ мистеріямъ, тѣмъ не менѣе онъ отличается отъ послѣднихъ постольку, что онъ вполнѣ сознательно распространялъ кругъ объектовъ своихъ постановленій также и на политическую жизнь, а отчасти даже на частную жизнь своихъ членовъ. Онъ хотѣлъ развить, исходя изъ своего нравственно-религіознаго принципа, систему общаго воспитанія и всесторонняго формированія жизни. Самымъ цѣннымъ при этомъ было то, что внѣшнія блага жизни цѣнились въ этомъ союзѣ относительно очень невысоко, а совмѣстная дѣятельность была направлена на культивированіе науки и искусства. Такимъ образомъ религіозный союзъ преобразовался со временемъ въ научный θίασος (союзъ).

---

[1]) Уже Ксенофонъ направилъ противъ этого ученія свои извѣстныя остроумныя двустишія. Diogenes Laertius VIII, 36.

[2]) Такъ называемая „золотая поэма“, въ которой изложены пиѳагорейскія правила жизни, составлена по мнѣнію Муллаха Лизіемъ. Между тѣмъ Целлеръ несомнѣнно правъ, полагая, что эта поэма уже задолго до этого передавалась въ стихотворной формѣ.

Самому Пиѳагору можно приписать интенсивное занятіе музыкой и, можетъ быть, въ связи съ этимъ онъ положилъ начало математическимъ изслѣдованіямъ, у которыхъ такимъ образомъ имѣется, какъ и у медицины, извѣстный самостоятельный исходный пунктъ наряду съ возникновеніемъ общей „философіи“ [1]).

Невозможно установить съ опредѣленностью, чѣмъ обладалъ уже организованный самимъ Пиѳагоромъ союзъ изъ всѣхъ тѣхъ правилъ, которыми, какъ это утверждаютъ болѣе поздпія свидѣтельства, была во всѣхъ деталяхъ опредѣлена общая жизнь его членовъ, ихъ пріемъ въ союзъ, ихъ воспитаніе и т. д. включительно до мелочей повседневной жизни. Въ особенности едва ли заслуживаетъ довѣрія почерпнутое изъ болѣе позднихъ аналогій изложеніе, которое утверждаетъ, что пиѳагорейцы составляли тайный союзъ, въ которомъ вновь пріемлемый только послѣ долгой подготовки и послѣ исполненія многихъ символическихъ формальностей достигалъ посвященія въ извѣстное „тайное ученіе“. (Это дѣленіе на экзотериковъ и изотериковъ пытался снова провести въ особенности Рётъ) Пиѳагорейскій союзъ былъ несомнѣнно не больше и не меньше тайнымъ обществомъ чѣмъ всѣ иныя мистеріи и нѣтъ ни малѣйшаго основанія предполагать сохраненіе въ тайнѣ какихъ-либо научныхъ ученій. — Можно съ полной достовѣрностью принять, что исходившій отъ Пиѳагора призывъ къ совмѣстной духовной жизни касался музыки и математики; все остальное является сомнительнымъ и представляетъ вѣроятно вымыселъ. Относительно того какъ велики были собственныя познанія основателя этого союза въ этой области, также нельзя установить ничего достовѣрнаго: даже извѣстную геометрическую теорему нельзя приписать ему на основаніи точныхъ свидѣтельствъ. Самъ Пиѳагоръ, наоборотъ, принадлежитъ къ сферѣ религіозной и политической жизни, но духъ, въ которомъ онъ основалъ свою школу, былъ такого характера, что при немъ могъ процвѣтать и дѣйствительно процвѣталъ научный интересъ.

13. Таковы были въ жизни греческаго народа существенныя условія для возникновенія философіи, которая въ началѣ шестого столѣтія выступаетъ какъ самостоятельное явленіе. Общій же ходъ ея развитія даетъ возможность подмѣтить въ зависимости отъ общаго культурнаго движенія націи постепенное перемѣщеніе изъ периферіи въ центръ. Зачатки философіи лежатъ разбросанными въ предѣлахъ того круга эллинской жизни, гдѣ она, находясь отчасти въ

---

[1]) Срвн. *G. Cantor* „Vorlesungen über die Geschichte der Mathematik“, I. 125 и сл.

дружественномъ, отчасти во враждебномъ соприкосновеніи съ живущими вокругъ народностями, впервые развернула полную энергію своей самостоятельности. Позже и философія тоже концентрируется со всѣмъ софистическимъ просвѣщеніемъ въ Аѳинахъ Перикла, а въ великой личности Сократа она получаетъ уже въ этомъ городѣ права гражданства, достигаетъ въ ней своего полнаго развитія и основываетъ свои великія школы.

Разсматривая развитіе греческой науки съ внутренней стороны, мы также получимъ законченную въ себѣ картину. Какъ и всякое наивное и безыскусственное мышленіе оно начинаетъ съ познанія внѣшняго міра: ихъ первая тенденція чисто космологическаго характера и ведетъ черезъ среду физическихъ проблемъ въ область метафизическихъ. Потерпѣвъ въ этой области неудачу и въ то-же время устрашившись діалектики общественной жизни, духъ дѣлаетъ предметомъ своего размышленія самого себя: наступаетъ антропологическій періодъ, въ которомъ человѣкъ является самымъ достойнымъ и въ заключеніи единственнымъ объектомъ философскаго изслѣдованія. И, наконецъ, наука, насыщенная свѣжей силой, которую она добыла путемъ углубленія въ законодательство разума, возвращается къ старымъ проблемамъ, преодолѣнія которыхъ затѣмъ ей удается достичь въ крупныхъ чертахъ общей систематической связи.

Срвн. § 2, примѣч. — *Hegel* „Geschichte der Philosophie“. Собр. соч. т. XIII, стр. 188. Если отбросить въ его изложеніи ту терминологическую форму, которая служила для Гегеля средствомъ къ систематизаціи историческаго процесса, то тутъ мы встрѣтимся, какъ это часто бываетъ у Гегеля, съ геніальной прозорливостью, съ помощью которой онъ умѣлъ схватить существенное въ историческихъ явленіяхъ и развитіяхъ.

Источниковъ происхожденія научнаго размышленія надо искать въ приморскихъ городахъ *іонійской Малой Азіи*, которые процвѣтали въ періодъ времени около 600 года до Р. Хр. Къ наличности всѣхъ матеріальныхъ, соціальныхъ и культурныхъ условій, дѣлающихъ возможнымъ возникновеніе и развитіе науки, въ данномъ случаѣ присоединился счастливый характеръ іонійскаго племени: его подвижность,

его часто опасная жажда новаго, его творческій даръ. И здѣсь дѣйствительно впервые дѣло дошло до того, что зрѣлые люди стали пользоваться самостоятельностью своего сужденія не только въ сферѣ практическихъ, но также и въ сферѣ теоретическихъ вопросовъ[1]) и что они составляли себѣ представленіе о связи вещей уже не по миѳологической схемѣ, а на основѣ собственнаго размышленія и наблюденія. Тѣмъ не менѣе эти новыя стремленія, приведшія къ возникновенію науки, выросли изъ круга религіозныхъ представленій, а такимъ образомъ и наука оказывается тоже однимъ изъ тѣхъ органовъ, которые дифференцировались изъ первоначально общей религіозной жизни человѣческаго общества. Нарождающаяся наука изучаетъ тѣ-же проблемы, которыя занимаютъ миѳологическую фантазію. Различіе между ними заключается не въ предметѣ, а въ формѣ постановки вопросовъ и способа ихъ разрѣшенія. Наука начинаетъ тамъ, гдѣ на мѣсто историческаго любопытства становится проблема, касающаяся понятій, и сообразно съ этимъ исполненный фантазіи вымыселъ смѣняется изслѣдованіемъ постоянныхъ отношеній.

Общая задача дана въ потребности понять смѣну вещей, ихъ возникновеніе и уничтоженіе, ихъ превращеніе другъ въ друга. Сама эта смѣна, процессъ появленія и исчезновенія, разсматривается какъ нѣчто такое, что само собой разумѣется: вначалѣ нѣтъ стремленія „объяснить“ этотъ процессъ или свести его на извѣстныя причины, его хотятъ только описать, наглядно пояснить, „представить“. И вотъ миѳъ дѣлаетъ это въ формѣ разсказа: на вопросъ о томъ, какъ было раньше, онъ отвѣчаетъ повѣствованіемъ о возникновеніи міра, онъ разсказываетъ о борьбѣ различныхъ родовъ боговъ и о томъ, какъ они въ заключеніи создали этотъ міръ. У людей науки этотъ интересъ къ прошлому уступаетъ свое мѣсто интересу къ постоянному. Они спрашиваютъ не о временномъ prius'ѣ воспринятаго бытія, а его prius'ѣ по сущности. Въ виду постоянно продолжающейся смѣны отдѣльныхъ вещей они выражаютъ мысль о міровомъ единствѣ

1) Plutarchus Sol. 3 (о Ѳалесѣ): περαιτέρω τῆς χρείας ἐξικέσθαι τῇ θεωρίᾳ.

въ проблемѣ, которая принимаетъ у нихъ форму вопроса, что есть постояннаго въ этой смѣнѣ, и такимъ образомъ они образуютъ въ качествѣ цѣли своего изслѣдованія понятіе мірового вещества, которое превращается во всѣ вещи и въ которое превращаются въ свою очередь всѣ вещи, вырываясь изъ сферы воспріятія. Представленіе временнаго происхожденія вытѣсняется представленіемъ вѣчнаго изъначальнаго бытія. Такимъ образомъ возникаетъ первое понятіе греческой философіи—ἀρχή [1]). Первый вопросъ греческой науки гласитъ: „что представляетъ собой міровое вещество и какъ оно превращается въ отдѣльныя вещи?"

Такимъ образомъ, изъ космогоній и теогоній выросла наука.

Переходъ отъ миѳа къ наукѣ заключается, слѣдовательно, въ удаленіи историческаго элемента, въ отклоненіи временнаго разсказа, въ рефлексіи, направленной на неизмѣнное. Отсюда получается само собой, что первая наука должна была быть естествовѣдѣніемъ.

Срвн. *S. A. Byk.* „Die vorsokratische Philosophie der Griechen in ihrer organischen Gliederung". 2-я часть, Лейпцигъ, 1875 и 77.

1. Милетская натурфилософія.

Самымъ главнымъ центромъ этихъ зачатковъ науки былъ *Милетъ*, наиболѣе значительный изъ іонійскихъ городовъ. Изъ круга людей, которые занимались тамъ научнымъ изслѣдованіемъ въ теченіи двухъ поколѣній, историческія

---

[1]) Срвн. Аристотеля Metaphysica I 3, 983 b. 8; ἐξ οὗ γὰρ ἔστιν ἅπαντα τὰ ὄντα καὶ ἐξ οὗ γίγνεται πρῶτον καὶ εἰς ὅ φθείρεται τελευταῖον, τῆς μὲν οὐσίας ὑπομενούσης, τοῖς δὲ πάθεσι μεταβαλλούσης, τοῦτο στοιχεῖον καὶ ταύτην ἀρχήν φασιν εἶναι τῶν ὄντων. Отбросивъ категоріи Аристотеля οὐσία и πάθος, это опредѣленіе ἀρχή, въ которомъ непосредственно виденъ переходъ изъ временнаго въ сферу понятій, можно разсматривать какъ историческое въ смыслѣ древнихъ іонянъ; не важно, кто впервые употребилъ и ввелъ этотъ терминъ ἀρχή въ этомъ логическомъ смыслѣ. Simplicius phys. 6[r]. 24, 13 утверждаетъ, что это сдѣлалъ Анаксимандръ. Эта мысль имѣется несомнѣнно уже у Ѳалеса.

свидѣтельства сохранили три имени: [1]): *Θалесъ*, *Анаксимандръ*, *Анаксименъ*.

H Ritter. „Geschichte der ionischen Philosophie“ Берлинъ 1821.—*R. Seydel* „Der Fortschritt der Metaphysik unter den ältesten ionischen Philosophen“ Лейпцигъ 1861.—*P. Tannery* „Pour l'histoire de la science hellène I (Парижъ 1887).

14. *Θалесъ* (около 600 г. до Р. Хр.), отвѣтилъ на вопросъ о міровомъ веществѣ тѣмъ, что объявилъ такимъ веществомъ воду. Но это утвержденіе является вмѣстѣ съ тѣмъ единственнымъ, которое можно приписать ему съ полной достовѣрностью. Даже относительно основаній этого утвержденія уже у Аристотеля, который могъ говорить о Θалесѣ исключительно на основаніи традиціи, имѣются только предположенія [2]). Если онъ высказываетъ ихъ въ томъ смыслѣ, что влажный характеръ животнаго сѣмени и животнаго питанія подалъ Θалесу поводъ къ такому заключенію, (а на этомъ, повидимому, основываются и всѣ болѣе позднія дополненія этой догадки) [3]), то этотъ аргументъ можно конечно свести на специфически органологическій интересъ, который былъ такъ близокъ Стагириту и такъ чуждъ Θалесу, судя по всему тому, что мы о немъ знаемъ. Большаго довѣрія заслуживаетъ упоминаемое тоже Аристотелемъ [4]) предположеніе, которое приводитъ ученіе Θалеса въ связь съ древнѣйшими космологическими представленіями, побуждавшими видѣть въ Океанѣ самый старый и наиболѣе цѣнный элементъ. Не было бы ничего удивительнаго,

[1]) Само собой разумѣется, нельзя представлять себѣ, что милетская натурфилософія сводится къ этимъ тремъ знакомымъ намъ личностямъ, но относительно другихъ у насъ нѣтъ никакихъ опредѣленныхъ свидѣтельствъ. Ибо намекъ Теофраста, который (у Simpl. phys. 6) говоритъ даже о предшественникахъ Θалеса, надо отнести къ космогоніямъ, а показанія Аристотеля, по которымъ были физики, которые допускали въ качествѣ ἀρχή нѣчто среднее, будь то среднее между воздухомъ и водой (de coelo III 5, 303b 12) или между воздухомъ и огнемъ (Physica I 4, 187a 14), оставляютъ открытой возможность и вѣроятность того, что онъ имѣлъ въ виду болѣе позднихъ эклектическихъ послѣдователей. Срвн. § 25.

[2]) Metaphysica I 3, 983b 22. Λαβὼν ἴσως τὴν ὑπόληψιν.

[3]) Plutarchus, placita philosophorum I, 3 (Dox. 276). Срвн. *Zeller* I[4] 175,2.

[4]) Тамъ же, 28 и сл.

если бы іонійскій мыслитель въ поискахъ за міровымъ веществомъ высказался за жидкій жизненный элементъ своего племени, безконечное непостоянство котораго и его превращеніе въ землю и воздухъ, его поглощающая все снова въ себя сила должна была занимать въ кругѣ представленій мореплавающаго народа особенно выдающееся мѣсто. Съ этимъ согласуется также и то, что передаютъ съ нѣкоторой достовѣрностью относительно космографическихъ представленій Ѳалеса [1]), а именно, что онъ представлялъ себѣ землю плавающей по поверхности воды и связывалъ съ этимъ нептуническое объясненіе землетрясеній.

Но какъ бы тамъ ни было, привели-ли Ѳалеса къ его утвержденію больше органическія наблюденія, чѣмъ неорганическія или наоборотъ,—ясно во всякомъ случаѣ, что въ выборѣ воды рѣшающимъ моментомъ явилось не химическое своеобразіе ея (не чистое H_2O), а главнымъ образомъ жидкое состояніе этого аггрегата и та важная роль, которую онъ играетъ въ смѣнахъ міровой жизни, такъ что уже въ древнихъ сообщеніяхъ вмѣсто слова ὕδωρ („вода") часто подставляется слово ὑγρόν („текучее, жидкое"). Такимъ образомъ мысль Ѳалеса была по существу, повидимому, такова, что онъ призналъ за міровое вещество такое состояніе матеріи, которое обѣщаетъ наиболѣе легкимъ путемъ сдѣлать понятнымъ превращеніе въ обоихъ направленіяхъ, въ сторону твердаго и въ сторону летучаго. Болѣе детальныхъ указаній относительно процесса этихъ превращеній Ѳалесъ, повидимому, еще не далъ; поэтому приходится оставить нерѣшеннымъ вопросъ о томъ, не мыслилъ ли онъ, какъ это дѣлали болѣе поздніе философы, эти превращенія, какъ нѣкоторый процессъ сгущенія или—въ соотвѣтствующемъ случаѣ—разрѣженія.

Во всякомъ случаѣ Ѳалесъ представлялъ себѣ это жидкое міровое вещество постоянно и самопроизвольно движущимся; онъ ничего не училъ [2]) о силѣ, которая была-бы отлична отъ

---

[1]) Тамъ же и de coelo II 13, 294a 28.

[2]) Свидѣтельства болѣе позднихъ авторовъ, наприм. Цицерона De natura deorum 1, 10, что Ѳалесъ противопоставилъ этому веществу образую-

этого вещества и двигала-бы его, а принявъ съ наивнымъ способомъ представленія процессъ происхожденія (Geschehen) какъ нѣчто само собой понятное: онъ, какъ и его преемники, стоялъ на точкѣ зрѣнія *гилозоистическаго взгляда*, по которому матерія представляется eo ipso движущейся, а вмѣстѣ съ этимъ—и одушевленной. Такимъ образомъ, примиряются такія показанія, какъ то, что онъ сказалъ: πάντα πλήρη θεῶν εἶναι (все полно боговъ)[1], или сообщеніе, что онъ приписывалъ магниту душу[2]. Научное міровоззрѣніе очевидно еще не исключало на этой ступени исполненнаго фантазіи разсмотрѣнія природы, какъ его давала греческая миѳологія.

Время жизни Ѳалеса опредѣляется по солнечному затменію, которое, какъ передаютъ, онъ предсказалъ и которое на основаніи новыхъ изслѣдованій (въ особенности *Zech*'а „Astronomische Untersuchungen über die wichtigsten Finsternisse“, Лейпцигъ 1855) надо отнести къ 585 году. Во всякомъ случаѣ, его жизнь совпадаетъ съ періодомъ расцвѣта Милета подъ властью Тразибула; относительно года его рожденія нельзя установить ничего достовѣрнаго. Его смерть надо отнести только къ серединѣ 6-го столѣтія ко времени персидскаго вторженія (*Diels* Rheinisches Museum XXXI 15 и сл.). Онъ происходилъ изъ древняго рода Телидовъ, который велъ свою родословную отъ переселившихся въ Малую Азію беотійскихъ кадмеянъ; отсюда возникло сообщеніе, что онъ былъ финикіецъ по происхожденію (*Zeller* I⁴, 169, 1.). О его практической и политической дѣятельности см. § 9; о его математическихъ и физическихъ познаніяхъ см. § 10. Его путешествія въ Египетъ, о которыхъ говоритъ болѣе поздняя литература, являются по меньшей мѣрѣ сомнительными, хотя въ нихъ нѣтъ ничего невозможнаго, если предположить, что онъ занимался торговлей. Уже Аристотель не нашелъ ни одного сочиненія Ѳалеса и поэтому приходится сомнѣваться въ томъ, написалъ ли онъ вообще что-нибудь.

15. Если въ Ѳалесѣ надо видѣть перваго физика, то въ качествѣ перваго метафизика выступаетъ его нѣсколько болѣе молодой соотечественникъ *Анаксимандръ* (611—545). Ибо его отвѣтъ на вопросъ о міровомъ веществѣ уже по суще-

---

щій духъ Бога, выдаютъ, съ одной стороны, стоическую терминологію, а съ другой заставляютъ предположить, что Ѳалеса въ данномъ случаѣ смѣшали съ Анаксагоромъ. Гилозоизмъ всѣхъ древнихъ физиковъ, а слѣдовательно и Ѳалеса, стоитъ благодаря свидѣтельству Аристотеля, Metaphysica I 3, внѣ всякаго сомнѣнія.

[1]) Aristoteles. „De anima“ I 5, 411a 8.

[2]) Тамъ же I 2, 405a 20.

ву иного характера, чѣмъ тотъ отвѣтъ, который далъ Ѳалесъ, какъ по его содержанію, такъ и по его обоснованію. Ѳалесъ искалъ міровое вещество среди эмпирически извѣстныхъ элементовъ и выбралъ изъ нихъ тотъ, который казался ему со всѣхъ сторонъ наиболѣе подвижнымъ и способнымъ къ видоизмѣненіямъ. Если Анаксимандръ не успокоился на этомъ, то это произошло на основаніи ясно выраженнаго довода [1]), что міровое вещество необходимо мыслить себѣ безконечнымъ, чтобы оно не истощилось въ своихъ продуктахъ. А изъ этого вывода непосредственно слѣдуетъ, что мірового вещества нельзя искать среди эмпирически данныхъ веществъ, которыя всѣ безъ исключенія ограничены, и такимъ образомъ для его опредѣленія остается только признакъ безконечности въ пространствѣ и времени. Поэтому Анаксимандръ говоритъ: ἀρχή (первоначало) это— τὸ ἄπειρον (безграничное).

Самымъ важнымъ въ этой постановкѣ вопроса является то, что здѣсь въ первый разъ дѣлается шагъ изъ сферы конкретнаго въ абстрактное, изъ сферы нагляднаго представленія въ область понятій: Анаксимандръ объясняетъ данное въ чувственномъ воспріятіи мыслимымъ. Слѣдовательно прогрессъ заключается въ томъ, что это ἄπειρον (безграничное) отличается отъ всѣхъ поддающихся воспріятію веществъ; Анаксимандръ сводитъ познаваемый міръ на нѣкоторую непознаваемую сущность, представленіе о которой порождается логическимъ постулатомъ. Онъ характеризуетъ эту непознаваемую сущность всѣми тѣми предикатами, которыхъ требуетъ его размышленіе надъ вопросомъ о міровомъ веществѣ: онъ называетъ его ἀθάνατον (безсмертнымъ) καὶ ἀνώλεθρον (и негибнущимъ), ἀγέννητον (невозникшимъ) καὶ ἄφθαρτον (и непреходящимъ) [2]); онъ приписываетъ ему свойство, что оно охватываетъ (περιέχειν) всѣ вещи и опредѣляетъ

---

[1]) Aristoteles physica III 8, 208a 8. Срвн. Plutarchus, Placita I 3. (Dox. 277) ἵνα ἡ γένεσις μὴ ἐπιλείπῃ.

[2]) Тамъ же. III$_4$, 203b. 8. Также ἀΐδιον (вѣчнымъ) и ἀγήρω (неувядаемымъ). Срвн. Hippolytus, refutatio haer. I, 6 Dox. 559).

(κυβερνᾶν) ихъ движеніе[1]) въ этомъ смыслѣ онъ характеризуетъ это безконечное начало какъ τὸ θεῖον (божественное).

Но уже съ появленіемъ этого перваго метафизическаго понятія начинаетъ также чувствоваться трудность дать ему извѣстное опредѣленное содержаніе. Что Анаксимандръ мыслилъ себѣ это ἄπειρον прежде всего какъ безконечность въ отношеніи пространства и времени, это слѣдуетъ само собой изъ того пути, какимъ онъ пришелъ къ своему принципу. А какого мнѣнія онъ держался въ вопросѣ о качественной опредѣленности ἄπειρον, на этотъ счетъ, повидимому, уже древній міръ, а тѣмъ болѣе авторы новыхъ изслѣдованій были различныхъ мнѣній. Самое простое и въ виду даннаго обоснованія этого понятія самое естественное допустить, что Анаксимандръ ничего не высказалъ о качествѣ этого неподдающагося воспріятію мірового вещества; ибо всѣ древнія сообщенія сходятся въ томъ, что онъ не отождествилъ его ни съ однимъ изъ извѣстныхъ элементовъ. Нѣсколько болѣе сомнительнымъ уже представляется предположеніе, что онъ, какъ склонны думать Гербартъ (Собр. соч. I 196) и его школа (*Strümpell*, I 29), рѣшительно отрицалъ качественную опредѣленность мірового вещества, что было бы предвосхищеніемъ платоновско-аристотелевскаго понятія матеріи какъ неопредѣленной возможности. Но, съ другой стороны, несомнѣнно то, что Анаксимандръ всегда мыслилъ себѣ это ἄπειρον (безграничное) какъ тѣло[2]) а споры возбуждалъ только родъ этого тѣлеснаго вещества. При этомъ не разъ появлявшаяся въ болѣе поздній періодъ древности гипотеза, предполагавшая, что онъ объявилъ міровымъ веществомъ нѣчто, представляющее среднее состояніе между водой и воздухомъ или воздухомъ и огнемъ, не выдерживаетъ критики.

Въ противоположность къ этому данное Аристотелемъ сопоставленіе принципа Анаксимандра съ μῖγμα (смѣсью)

---

[1]) Это выраженіе нельзя вмѣстѣ съ *Рётомъ* (*Röth* „Geschichte unserer abendländischen Philosophie" II, 142) истолковывать какъ поворотъ въ сторону духовнаго. Срвн. *Zeller* I[4], 204, 1.

[2]) Срвн. *Zeller* I[4], 186, 1 противъ *Michelis* „De An. infinito" (Браунсбергъ 1874).

Эмпедокла и Анаксагора[1]) повело уже въ древнее время къ пониманію ἄπειρον (безграничнаго) какъ смѣси изъ всѣхъ эмпирическихъ веществъ. И вотъ хотя принадлежность Анаксимандра къ ѣилозоистическому монизму, судя по показаніямъ Аристотеля, настолько твердо установлена, что его нельзя сдѣлать[2]) по примѣру Риттера (въ др. мѣстѣ) отцомъ механической физики въ противоположность іоническому динамизму, тѣмъ не менѣе съ другой стороны, нельзя избѣгнуть допущенія, что Анаксимандръ необходимо долженъ былъ высказаться какимъ-нибудь образомъ, хотя бы въ формѣ неяснаго предположенія, что τὸ ἄπειρον (безграничное) содержитъ въ себѣ всѣ извѣстныя намъ вещества[3]) и выдѣляетъ ихъ въ міровомъ процессѣ. Надо полагать, что въ вопросѣ объ отношеніи ἄπειρον къ отдѣльнымъ веществамъ онъ держался еще, можетъ быть, такой же неопредѣленной позиціи, какъ древнѣйшее миѳологическое представленіе хаоса, которое, повидимому, является вобраннымъ въ его понятіе ἄπειρον правда уже въ сильно проясненной формѣ, но всетаки еще въ не вполнѣ проработанномъ видѣ.

Сообразно съ этимъ Анаксимандръ вѣроятно и удовлетворился просто тѣмъ, что характеризовалъ происхожденіе отдѣльныхъ вещей изъ мірового вещества безъ всякаго объясненія какъ ἐκκρίνεσθαι (состояніе выдѣленія). А именно: противоположность теплаго и холоднаго является тѣмъ, что, по его мнѣнію, возникаетъ изъ безграничнаго (ἄπειρον) въ качествѣ первой качественной опредѣленности, а изъ смѣшенія ихъ, полагалъ Анаксимандръ, возникло затѣмъ жидкое, основное вещество ограниченнаго эмпирическаго міра. Такимъ образомъ нашло свое завершеніе подведеніе метафизическаго фундамента подъ ученіе Ѳалеса; ибо по ученію Анаксимандра изъ жидкаго выдѣлились далѣе отдѣль-

---

[1]) Aristoteles Metaphysica XI 2, 1069 b. 22; къ этому особенно прибавляется: Physica I 4, 187a 20: οἱ δ'ἐκ τοῦ ἑνός ἐνούσας τάς ἐναντιότητας ἐκκρίνεσθαι, ὥσπερ 'Αναξίμανδρός φησι κτλ. Срвн. § 22.

[2]) Срвн. въ особенности *Brandis* Handbuch I, 125.

[3]) Aristoteles Metaphysica XI,2 и Theophrastus (у Simpl. phys. 6) истолковали это какъ пребываніе δυνάμει (въ возможности), такъ что ἄπειρον было бы въ этомъ случаѣ ихъ ἀόριστος ὕλη (безразличной матеріей).

ныя части міра: земля, воздухъ и та раскаленная сфера, которая охватываетъ все цѣлое. Въ раму этого метереологическаго ученія о возникновеніи міра нашъ философъ вставилъ массу отдѣльныхъ, въ особенности метереологическихъ представленій (срвн. § 10), которыя, какими бы наивными они ни представлялись въ наше время, всетаки показываютъ не только большую многосторонность интереса къ изслѣдованію природы, но и предполагаютъ все время также самостоятельныя наблюденія и заключенія. Онъ распространилъ область своихъ изслѣдованій и на органическую жизнь, и сохранилось одно замѣчаніе[1]), напоминающее современное пониманіе исторіи развитія, по которому Анаксимандръ полагалъ, что животныя, возникшія во время высыханія первоначальной жидкой земли, были вначалѣ рыбообразными, а затѣмъ, приспособляясь къ новымъ условіямъ, сдѣлались отчасти животными, живущими на сушѣ,—процессъ, изъ котораго это наивное міросозерцаніе не исключало и человѣка.

Далѣе. Какъ отдѣльныя вещи возникаютъ въ своей качественной опредѣленности изъ ἄπειρον, такъ онѣ въ свою очередь теряются снова въ вѣчномъ процессѣ жизни мірового вещества; и Анаксимандръ характеризовалъ это обратное превращеніе вещей въ единственномъ дошедшемъ до насъ дословномъ отрывкѣ въ „поэтической“ [2]) формѣ, которая напоминаетъ древнѣйшія восточно-религіозныя представленія, какъ нѣкотораго рода искупленіе за грѣхъ ихъ отдѣльнаго существованія: ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών; διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν [ἀλλήλοις] τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν. („Всѣ вещи, погибая, обращаются по требованію справедливости въ то, изъ чего онѣ всѣ произошли, ибо имъ надлежитъ въ опредѣленномъ порядкѣ времени понести за свою неправду кару и возмездіе“). Съ этимъ Анаксимандръ связываетъ также соотвѣтствующее восточнымъ представленіямъ ученіе, за-

---

[1]) Plutarchus, placita V, 19 (Dox 403). Hippol ref. haer. I, 6 (Dox. 560) Срвн. Teichmüller „Studien“ I, 63 и сл.

[2]) Simplicius phys. 6r 24, 13.

[3]) Plutarchus Strom. fr. 2 (Dox. 579)

ключающееся въ томъ, что міровое вещество производитъ изъ себя въ вѣчномъ превращеніи міровыя системы и поглощаетъ ихъ снова въ себя. Соединялось ли у нашего философа съ этимъ допущеніемъ безконечной множественности постепеннаго образованія міровъ также допущеніе множества сосуществующихъ міровъ, которые охватываетъ изначальное вещество, это остается сомнительнымъ и мало вѣроятнымъ [1]).

Опредѣленіе времени жизни Анаксимандра, по которому во второй годъ 58 олимпіады ему было 64 года и по которому онъ вскорѣ затѣмъ умеръ (Diog. Laert. II, 2), основывается, можетъ быть, на произвольномъ вычисленіи Аполлодора, но находится во всякомъ случаѣ не далеко отъ истины. Въ біографическомъ же отношеніи о немъ больше ничего неизвѣстно; его сочиненіе, которому дали названіе περὶ φύσεως и которое было написано въ прозѣ, повидимому, было уже рано потеряно. Срвн. *Schleiermacher* „Ueber Anaximander“ Собр. соч. III, 2 171 и сл.—*Büsgen* „Ueber das ἄπειρον des An“. Висбаденъ 1867.—*Neuhäuser* „Anax. Milesius“ Боннъ 1883.

16. Переходя отъ Анаксимандра къ *Анаксимену*, который снова сталъ искать міровое вещество среди эмпирически извѣстныхъ, мы возвращаемся отъ метафизическаго способа разсмотрѣнія къ физическому. Тѣмъ не менѣе выводы Анаксимандра не пропали совершенно безслѣдно для его преемника; ибо если послѣдній поставилъ съ своей стороны на мѣсто воды Θалеса воздухъ, то это произошло прежде всего на основаніи ясно выраженной ссылки на постулатъ Анаксимандра: онъ объявилъ, что воздухъ представляетъ ἄπειρος ἀρχή (безконечное начало). Такимъ образомъ онъ нашелъ, что требованію метафизика удовлетворяетъ данное эмпирическое вещество [2]). Въ то же время онъ выбралъ воздухъ изъ-за его легкой превращаемости: οἰόμενος ἀρχεῖν τὸ τοῦ ἀέρος

---

1) Срвн. *Zeller* I⁴, 212 и сл.

2) Эго прямо подтверждается свидѣтельствомъ Simplicius phis. 6ʳ 24, 26; срвн. Eusebius praeparatio I. 8, 3 (Dox. 579), а въ особенности Schol. въ Arist. 514a, 33: ἄπειρον μὲν καὶ αὐτός ὑπέθετο τὴν ἀρχήν, οὐ μὴν ἔτι ἀόριστον κτλ. Поэтому невозможно, какъ это дѣлаетъ *Риттеръ* (Geschichte der Philosophie I, 217), предположить, что Анаксименъ различалъ между воздухомъ, какъ метафизическимъ міровымъ веществомъ, и воздухомъ, какъ эмпирическимъ элементомъ. *Брандисъ*, который держался этого взгляда въ своемъ Hadbuch I, 144, позже (въ Gesch. d. Entw. I, 56, 2) уже не придавалъ ему такого большого значенія.

εὐαλλοίωτον πρὸς μεταβολήν („такъ какъ онъ считалъ способность воздуха измѣняться достаточной для объясненія всѣхъ измѣненій". Schol. у Аристотеля 514а 33). Наконецъ, если прибавить къ этому единственное положеніе, которое дошло до насъ изъ сочиненія этого философа [1]): οἷον ἡ ψυχὴ ἡ ἡμετέρα ἀὴρ οὖσα συγκρατεῖ ἡμᾶς, καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀὴρ περιέχει (какъ наша душа, представляя изъ себя воздухъ, держитъ насъ (части нашего тѣла) вмѣстѣ, такъ духъ *) и воздухъ охватываютъ собой весь міръ) [2]), то видно, что ему было важно признать за основное вещество самое живое и всегда наиболѣе подвижное изъ всѣхъ извѣстныхъ элементовъ. Далѣе на ряду съ этимъ мы встрѣчаемъ у него уже вполнѣ опредѣленное представленіе о способѣ превращенія ἀρχή въ остальныя вещества [3]): ученіе о разрѣженіи и сгущеніи (μάνωσις или ἀραίωσις—πύκνωσις). Путемъ разрѣженія изъ воздуха возникаетъ огонь, сгущеніе даетъ постепенно вѣтеръ, облака, дождь, воду, землю и камни. И въ этомъ перечисленіи также обнаруживается метереологическая опредѣленность наблюденія, но въ то же время въ немъ видна физическая тенденція примѣнить данное состояніе аггрегата въ качествѣ масштаба для различныхъ ступеней превращенія основного вещества, При этомъ наука въ пору своей жизни и роста въ Милетѣ обладала уже знаніемъ связи состоянія аггрегата съ температурой: Анаксименъ училъ [4]), что разрѣженіе тождественно съ нагрѣваніемъ, сгущеніе—съ охлажденіемъ.

---

[1]) Plutarchus Placita I, 3. (Dox. 278).

*) Важно помнить, что Анаксименъ какъ и всѣ философы этой эпохи не знали психическаго какъ противоположности физическаго. Поэтому мы переводимъ греч. πνεῦμα словомъ духъ только условно за неимѣніемъ болѣе подходящаго выраженія.

[2]) Это мѣсто очень далеко отъ того, чтобы благопріятствовать чисто духовному истолкованію мірового принципа у Анаксимена, какъ его понимаетъ *Ретъ* (*Röth* „Geschichte der abendländichen Philosophie" II, 250 и сл.), обнаруживаетъ наивный матеріализмъ древнѣйшей науки, какъ онъ сказался и въ случайномъ замѣчаніи Анаксимандра, что душа воздухъ. Матеріальный характеръ основного вещества Анаксимена поставленъ внѣ всякаго сомнѣнія ученіемъ о сгущеніи и разрѣженіи.

[3]) Hippolytus, refutatio h. I 7 (Dox. 560).

[4]) Plutarchus, de pr. frig. 7, 3 (947).

Исходя изъ этихъ общихъ опредѣленій, Анаксименъ далъ не только большое количество объясненій отдѣльныхъ явленій, которыя показываютъ его какъ разносторонняго и остроумнаго физика, но и опредѣленную теорію возникновенія міра, а къ послѣдней примыкало у него вполнѣ удостовѣренное историческими свидѣтельствами [1]) ученіе о періодической смѣнѣ возникновенія міровъ и ихъ разрушенія, т.-е. о слѣдующей одна за другой множественности міровъ. Но мыслилъ ли онъ уже себѣ разрушеніе міровъ, какъ процессъ сгоранія, это установить невозможно.

О жизни Анаксимена ничего неизвѣстно; ея хронологическое опредѣленіе связано съ большими затрудненіями. Срвп. *Zeller* I[4], 219, 1. Вопреки предположеніямъ *Дильса* (*Diels*, Rheinisches Museum XXXI 27) остается вѣроятнымъ допущеніе, что подъ „взятіемъ Сардъ“, съ которымъ, какъ передаютъ, совпала его смерть (Diogenes II, 3), надо понимать взятіе этого города іонійцами въ 499 году; на основаніи этого свидѣтельства, повидимому, необходимо отнести время его рожденія, какъ это предлагаетъ *Германъ* (*Herman*, „De philos. Ionic. aetatibus“ Гёттингенъ 1849), къ 53 олимпіадѣ,—*Рётъ* (*Röth* II, a, 246 и сл., b, 42 и сл.) предлагаетъ слишкомъ поздній годъ, а именно 58 олимпіаду. Его сочиненіе „περὶ φύσεως“ (о природѣ) было написано [2]) γλώσσῃ Ἰάδι ἁπλῇ καὶ ἀπερίττῳ (на іонійскомъ нарѣчіи простымъ и безыскуственнымъ языкомъ), — это-то самое начало трезвой, дѣловой прозы, которая появляется одновременно въ исторіографіи у его соотечественника Гекатея.

Съ разрушеніемъ Милета (послѣ битвы при Ладе въ 494 году) и гибелью самостоятельности Іоніи эта нить перваго натурфилософскаго развитія греческой науки обрывается [3]). Когда, спустя по меньшей мѣрѣ періодъ времени цѣлаго поколѣнія [4]) послѣ Анаксимена, въ другомъ іонійскомъ городѣ, Эфесѣ, выступило великое научное ученіе, а

---

[1]) Simpilicius phys. 257[v].

[2]) По Diogenes Laertius II, 2.

[3]) Большому хронологическому разстоянію между Анаксименомъ и Гераклитомъ отвѣчаетъ также совершенно измѣненная обработка проблемъ у послѣдняго. Поэтому принятаго большей частью авторовъ пріобщенія Гераклита къ милетскимъ философамъ можно держаться тѣмъ менѣе, что ученіе Гераклита необходимо предполагаетъ ученіе Ксенофана.

[4]) Если отнести годъ смерти Анаксимена, какъ это дѣлаетъ *Дильсъ* и *Целлеръ*, даже приблизательно къ 525, а Гераклита самое раннее къ 475 году, то промежутокъ между ними оказывается все-таки не больше.

именно: философія Гераклита, то она не оставила конечно эти болѣе древнія изслѣдованія неиспользованными, но начала прямо съ религіозно-метафизическихъ проблемъ, которыя между тѣмъ выступили на поверхность въ другомъ мѣстѣ.

2. Основная метафизическая противоположность. Гераклитъ и элеаты.

Прогрессъ отъ натурфилософскаго умозрѣнія милетскихъ философовъ къ чисто логическимъ изслѣдованіямъ отношенія между становленіемъ (Werden) и бытіемъ, — въ которомъ затѣмъ и открылась колоссальная противоположность Гераклита и элеатовъ,—былъ обусловленъ обратнымъ дѣйствіемъ, которое должно было оказать созданное іонійской наукой представленіе о мірѣ на кругъ религіозныхъ представленій грековъ. Монистическая тенденція, изъ которой исходила наука (§ 13), отыскивая единое міровое вещество, стояла уже съ самаго начала въ противорѣчіи съ политеистической миѳологіей, которое должно было принимать все болѣе яркую форму, и такимъ образомъ стало неизбѣжнымъ то, что греческая наука, съ одной стороны, подчеркивала и усиливала монотеистическія тенденціи, которыя уже имѣлись до этого въ кругѣ религіозныхъ представленій (Срвн. § 11 и сл.), а съ другой, она вступила въ тѣмъ болѣе рѣзкое противорѣчіе съ политеизмомъ государственной религіи.

17. Неустрашимымъ представителемъ этой противоположности, религіозно-философскимъ промежуточнымъ членомъ между милетской натурфилософіей и обоими великими метафизическими системами Гераклита и Парменида, въ то же время философомъ, который перенесъ философію съ востока на западъ,—такимъ человѣкомъ является *Ксенофанъ*,[1])

[1]) Проведенный въ данномъ текстѣ порядокъ, при которомъ Ксенофанъ, называемый обыкновенно „основателемъ" элеатской школы, оказывается отдѣленнымъ отъ нея, оправдывается, съ одной стороны тѣмъ, что ученіе Ксенофана и по времени, и по существу предшествуетъ ученію Гераклита, а послѣднее предшествуетъ такъ же по времени и по существу ученію Парменида и базируетъ съ другой стороны, на томъ, что, какъ Ксенофанъ не является природнымъ элеатомъ, такъ онъ не является представителемъ элеатскаго ученія о бытіи, которое было впервые основано только Парме-

рапсодъ изъ Колофона, который посвятилъ себя поэтическому творчеству въ Великой Греціи (570—470). Уже древній міръ указывалъ ему мѣсто перваго борца противъ антропоморфическихъ элементовъ въ народной религіи: онъ высмѣивалъ изображеніе боговъ въ человѣческомъ видѣ [1]) и жестоко бичевалъ поэтовъ, которые приписываютъ небожителямъ желанія и грѣхи человѣка [2]), въ противоположность къ этому онъ утверждалъ единство наивысшаго, истиннаго Бога [3]). И хотя мы въ правѣ предположить, что онъ не училъ въ данномъ случаѣ ничему, чего не было бы уже въ извѣстномъ ему пиѳагорейскомъ ученіи, а, можетъ быть, уже до этого не излагалось бы въ мистеріяхъ, если не въ прямо опредѣленной формѣ, то во всякомъ случаѣ въ видѣ начальныхъ указаній и намековъ,—тѣмъ не менѣе тѣмъ, что дѣлаетъ Ксенофана философомъ, является новое и притомъ чисто теоретическое обоснованіе, которое онъ даетъ монотеизму, исходя изъ соображеній, высказанныхъ милетскими физиками. Его ученіе можно формулировать въ положеніи: ἀρχή это божество. По его религіозному убѣжденію Богъ представляетъ изначальную основу всѣхъ вещей и потому ему надлежитъ обладать всѣми тѣми предикатами, которые физики приписывали изначальному веществу: онъ не возникъ и непреходящъ [4]), и какъ міровое вещество іонійцевъ,

---

нидомъ. Значеніе Ксенофана лежитъ не въ метафизической, а въ религіозно-философской области, и его сила заключается не въ мышленіи въ понятіяхъ [Arist. Met. I 5, 986b 27 называетъ его въ противоположность къ Пармениду ἀγροικότερον (грубоватымъ)], а въ энергичномъ величественномъ созерцаніи всеединаго. Срвн. *Brandis* „Handbuch" I, 359.

[1]) Срвн. извѣстные стихи у Clemens Alexandrinus Strom. V, 714 (стр. 5, 6).

[2]) Срвн. Sextus Empiricus „Adversus mathematicos" IX, 193 и I, 289.

[3]) „Εἷς θεὸς ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος οὔτε δέμας θνητοῖσιν ὁμοίιος οὔτε νόημα". Метафизическій монотеизмъ соединяется у Ксенофана и далѣе у греческихъ мыслителей, въ извѣстномъ смыслѣ даже у Платона, съ признаніемъ низшихъ „боговъ", которые разсматриваются какъ части „міра". Только стоики попытались впервые разложить это отношеніе путемъ понятій. Такимъ образомъ на ряду съ метафизическимъ монотеизмомъ продолжаетъ существовать миѳическій политеизмъ.

[4]) По Aristoteles Rhetorica II 23, 1399b 6 Ксенофанъ объявилъ, что онъ считаетъ нечестіемъ говорить относительно божества о рожденіи и смерти, о возникновеніи и гибели ἀμφοτέρως γὰρ συμβαίνειν μὴ εἶναι τοὺς θεούς ποτε.

такъ и Богъ Ксенофана тождественъ съ міровымъ цѣлымъ; онъ содержитъ въ себѣ всѣ вещи, онъ представляетъ въ то же время ἓν καὶ πᾶν (единое и все) [1]. Этотъ философскій монотеизмъ, который Ксенофанъ защищалъ съ такой горячностью въ противовѣсъ политеизму миѳа, говоря современнымъ языкомъ, вовсе не представляетъ теизма, а носитъ вполнѣ пантеистическій характеръ. Міръ и Богъ для него одно, а всѣ отдѣльныя вещи, которыя даетъ намъ воззрѣніе, растворяются по его взгляду въ единой, всегда одинаковой всеобщей сущности [2]. Но еще съ большимъ жаромъ, чѣмъ представители милетской школы (у которыхъ, правда, при ихъ понятіи объ ἀρχή это было само собой понятно), Ксенофанъ подчеркиваетъ вслѣдствіе своей религіозной тенденціи единственность божественнаго мірового принципа. Правда, остается сомнительнымъ, можно ли ему приписать совершенно въ духѣ Зенона звучащій аргументъ въ пользу этого, который обосновываетъ эту единственность высшей степенью предикатовъ „всемогущій“ и „наисовершенный“ [3]. Съ признакомъ же единственности Ксенофанъ связываетъ вмѣстѣ съ тѣмъ признакъ единства [4], а именно въ томъ смыслѣ, что онъ приписываетъ міровому божеству качественное единство и внутреннюю однородность. Но въ чемъ она заключается, на этотъ вопросъ онъ не нашелъ никакого отвѣта такъ же, какъ Анаксимандръ относительно качества ἄπειρον. Правда его поэтическое изложеніе приписываетъ божеству при случаѣ всѣ возможныя функціи и способности, а именно какъ духовныя [5], такъ и матеріальныя [6], но изъ общей

---

[1]) Срвн. Simplicius phys. 6r 22, 26: ἓν τὸ ὂν καὶ πᾶν... Ξενοφάνην... ὑποτίθεσθαι.

[2]) По Sextus Empiricus Pyrr. hypot. I. 33 силлографъ Тимонъ утверждалъ, что Ксенофанъ говорилъ: ὅππῃ γὰρ ἐμὸν νόον εἰρύσαιμι Εἰς ἓν ταὐτό τε πᾶν ἀνελύετο πᾶν δ'ἐὸν αἰεὶ πάντῃ ἀνελκόμενον μίαν εἰς φύσιν ἵσταθ' ὁμοίαν.

[3]) De Xeno Zen. Gorg. 977a 23. Срвн. Simlplicius phys l. c.

[4]) При этомъ двойной смыслъ слова ἓν играетъ несомнѣнно большую роль.

[5]) Sextus Empiricus „Adversus mathematicos“ IX, 144; οὖλος ὁρᾷ, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δέ τ' ἀκούει Simplic. physicus 6² 23, 18: ἀλλ' ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει.

[6]) Таковъ много разъ упоминавшійся шарообразный видъ божества, соотвѣтствующимъ образомъ также міра. Срвн. Hippolytus „refutatio omnium haeresium“ I 14 (Dox. 505).

суммы его изреченій уже Аристотель [1]) могъ вывести только темное и неопредѣленное утвержденіе однородности по существу всего существующаго. Болѣе важно однакожъ для дальнѣйшаго развитія то, что Ксенофанъ продумалъ этотъ признакъ качественнаго единства съ полной послѣдовательностью и такимъ образомъ распространилъ его также на различія во времени, что приписалъ божеству и при томъ во всѣхъ отношеніяхъ [2])—абсолютную неизмѣнность. Такимъ образомъ онъ становится въ важную противоположность къ своимъ предшественникамъ [3]): изъ понятія божественнаго ἀρχή *исчезаетъ призракъ превращаемости*, который у гилозоистовъ милетской школы игралъ какъ разъ столь большую роль.

Въ подчеркиваніи этого требованія, чтобы ἀρχή было необходимымъ образомъ какъ невозникшимъ и непреходящимъ, такъ и не способнымъ къ превращенію и чтобы оно поэтому исключало какъ κίνησις (движеніе), такъ и ἀλλοίωσις (перемѣну),—лежитъ рѣшающее нововведеніе ученія Ксенофана; ибо именно такимъ образомъ понятіе ἀρχή (первоначало) потеряло способность подходить для того, чтобы объяснить имъ эмпирическій процессъ происхожденія (geschehen). Повидимому, самъ Ксенофанъ не дошелъ до сознанія той пропасти, которую онъ открылъ такимъ путемъ между метафизическимъ принципомъ и множественностью и измѣняемостью отдѣльныхъ вещей [4]). Ибо онъ соединялъ съ этой религіозной метафизикой очевидно совершенно наивнымъ образомъ [5]) массу физическихъ теорій, въ

1) Metaphysica I 5, 986b 22. Срвн. Platon Sophistos 242 d.

2) Eusebius praeparatio evangelica I, 8, 4: εἶναι λέγει τὸ πᾶν ἀεὶ ὅμοιον. Hippolytus refutatio I. 14: ὅτι ἓν τὸ πᾶν ἐστιν ἔξω μεταβολῆς. Точно также онъ отрицалъ у мірового цѣлаго движеніе. Срвн. 6r, 23, 6: αἰεὶ δ'ἐν τωυτῷ τε μένειν κινούμενον οὐδὲν οὐδὲ μετέρχεσθαί μιν ἐπιπρέπει ἄλλοθεν ἄλλῃ

3) Именно эту противоположность подчеркиваетъ Аристотель въ связи того мѣста, которое встрѣчается въ Metaphysica I, 5.

4) Возможно также, что онъ въ этомъ отношеніи вышелъ изъ этого затруднительнаго положенія съ помощью подобнаго же неопредѣленнаго оборота мыслей, о которомъ говоритъ Diogenes II, 1 по отношенію къ Анаксимандру (не указывая при этомъ источника). По словамъ Діогена Анаксимандръ училъ: τὰ μὲν μέρη μεταβάλλειν, τὸ δὲ πᾶν ἀμετάβλητον εἶναι

5) Также какъ онъ не объяснилъ собственно возможности множества миѳическихъ боговъ на ряду съ метафизическимъ божествомъ.

которыхъ онъ однако же является не въ качествѣ самостоятельнаго изслѣдователя, а слѣдуетъ только предположеніямъ Анаксимандра, со всѣмъ ученіемъ котораго онъ очевидно былъ хорошо знакомъ [1]), присовокупивъ къ нему нѣсколько болѣе или менѣе удачныхъ замѣчаній. Къ числу послѣднихъ принадлежатъ крайне дѣтскія представленія, которыя онъ развилъ по астрономическимъ вопросамъ, — напримѣръ онъ считалъ небесныя свѣтила огненными облаками, которыя потухаютъ при заходѣ солнца и во время восхода загораются снова [2])—и то большое значеніе, которое онъ приписывалъ землѣ, представлявшейся ему безконечной по направленію книзу [3]), какъ основному элементу эмпирическаго міра, присовокупивъ сюда еще воду [4]). Болѣе удачна была мысль воспользоваться окаменѣлостями, которыя онъ видѣлъ въ Сициліи, какъ доказательствомъ въ пользу имѣвшаго когда-то мѣсто образованія земли изъ высыхавшаго илистаго состоянія [5]). Однако же Ксенофанъ, повидимому, не придавалъ цѣны такимъ физическимъ теоріямъ, касавшимся отдѣльнаго и преходящаго, въ противоположность той рѣшительности, съ какой онъ отстаивалъ свою религіозную метафизику; ибо только къ нимъ однимъ слѣдуетъ отнести скептическія замѣчанія, которыя содержатся въ одномъ изъ принадлежащихъ ему отрывковъ [6]).

Различныя свѣдѣнія о времени жизни Ксенофана совмѣщаются проще всего, если допустить, что тотъ періодъ времени, когда онъ, будучи по его собственнымъ словамъ (Diogenes Laertius IX, 19) 25 лѣтъ, началъ свои странствія, совпадаетъ съ нашествіемъ персовъ подъ предводительствомъ Гарпага (546), вслѣдствіе чего многіе іонійцы покинули свою родину. Онъ самъ подтверждаетъ въ другихъ мѣстахъ, что эта скитальческая жизнь продолжается вотъ уже 67 лѣтъ; значитъ онъ достигъ, по меньшей мѣрѣ, 92 лѣтняго возраста. Обѣднѣвъ при выселеніи, если только онъ не былъ бѣденъ до того, (что мало вѣроятно),—онъ зарабатывалъ себѣ на жизнь

---

1) Теофрастъ, повидимому, считалъ его за ученика Анаксимандра. Срвн. *Zeller*, I⁴, 508, 1.

2) Stobeius Eclogae I 522 (Dox 348).

3) Ach. Sat. Isad. ad. Arat. 128.

4) Simplicius physicus 41r 189, 1. Sextus Empiricus, Adversus mathematicos IX, 361.

5) Hippolytus, refutatio I, 14. (Dox. 565).

6) Sextus Empiricus VII, 49 и 110; VIII, 326. Срвн. Stobeius, Eclogae I, 224.

чтеніемъ своихъ собственныхъ стихотвореній въ качествѣ рапсода. Достигнувъ старости, онъ поселился въ Элеѣ, основаніе которой бѣглыми фокейцами въ 537 году онъ воспѣлъ въ 2000 двустишій. Судя по сохранившимся отрывкамъ, его поэтическая дѣятельность принадлежитъ главнымъ образомъ къ гномической поэзіи (срвн. § 9). Свое философское ученіе онъ изложилъ въ одномъ дидактическомъ стихотвореніи въ гекзаметрахъ, отъ котораго до насъ дошли только немногіе отрывки. Отрывки его сочиненій собраны, кромѣ *Mullach*'а, *Karsten*'омъ „Philosophorum Graecorum operum reliquiae" I, 1 (Амстердамъ 1835).—*Reinhold* „De genuina Xenophanis doctrina" (Іена 1847) и различныя работы о Ксенофанѣ *Франца Керна* (*Fr. Kern*, Programm, Наумбургъ 1864, Ольденбургъ 1867, Данцигъ 1871, Штеттинъ 1874 и 1877).—*Freudenthal* „Die Theologie des Xenophanes" (Бреславль 1886). Срвн. Archiv für Gechichte der Philosophie I, 322 и сл.

Псевдо-аристотелевское сочиненіе „De Xenophane Zenone Gorgia" (напечатанное въ Ор. Аристотеля и у *Mullach* Fragmenta I, 271, а также подъ заглавіемъ „De Melisso Xenophane et Gorgia") возникло въ школѣ перипатетиковъ: на основаніи изслѣдованій Брандеса, Берка, Ибервега, Фермерена и Целлера слѣдуетъ предположить, что, въ то время, какъ послѣдняя часть этого сочиненія внѣ всякаго сомнѣнія трактуетъ о Горгіи, а первая также несомнѣнно о Мелиссѣ, средняя предполагаетъ болѣе старую работу о Ксенофанѣ, которая была ошибочно приписана однимъ болѣе позднимъ авторомъ, передѣлавшимъ ее, Зенону и дополнена сообщеніями о взглядахъ Зенона, которыя онъ почерпнулъ изъ какого-то другого источника; поэтому этой частью этого произведенія можно пользоваться только съ величайшей осторожностью и она можетъ считаться только иллюстраціей къ тому, чему учатъ, съ одной стороны, сами отрывки, а, съ другой, сообщенія Аристотеля.

Какъ ни несовершенно само ученіе Ксенофана, тѣмъ не менѣе оно вскрыло неудовлетворительность развитого милетскими философами понятія ἀρχή. Въ смѣнѣ отдѣльныхъ вещей или за этой смѣной слѣдовало искать міровую основу, которая производитъ всѣ эти вещи, но остается при этомъ все-таки равной самой себѣ; дѣлая же серьезную попытку мыслить себѣ ее, какъ совершенно неизмѣнную и въ то же время разсматривая ее, какъ единственную всеохватывающую дѣйствительность, невозможно было болѣе понять, какимъ образомъ эта міровая основа можетъ обладать способностью къ имѣющемуся въ дѣйствительности безостановочному превращенію въ отдѣльныя вещи. Такимъ образомъ отдѣлились другъ отъ друга оба мыслительные мотивы, которые лежали въ основѣ понятія ἀρχή: съ одной стороны,—рефлексія по поводу основного факта процесса происхожде-

нія (Geschehen), измѣненія, становленія,—съ другой, основное предположеніе остающагося, неизмѣннаго, опредѣленнаго въ себѣ, бытія. Чѣмъ труднѣе казалась возможность ихъ совмѣщенія, тѣмъ болѣе понятно, что молодая наука, которая не располагала еще массой посредствующихъ формъ отношенія и которая, съ другой стороны, шла еще наивнымъ путемъ прямолинейности, прибѣгла прежде всего къ исходу продумать до конца каждый изъ обоихъ мотивовъ отдѣльно, не обращая вниманія на другой. Изъ этого мужества односторонности, не отступавшаго даже отъ парадоксальныхъ выводовъ, возникли обѣ великія метафизическія системы, противоположность которыхъ опредѣлила ходъ дальнѣйшаго мышленія Гераклита и Парменида.

18. Принципъ абсолютной и безостановочной измѣняемости всѣхъ вещей считается уже въ древнемъ мірѣ ядромъ гераклитизма: его лозунгъ это—πάντα ῥεῖ (все течетъ), и если Платонъ [1]) видоизмѣняетъ его въ такую форму: ὅτι πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει (что все двигается и ничто не пребываетъ), то такимъ образомъ дана и оборотная сторона этого утвержденія: отрицаніе пребывающаго бытія. Въ этомъ *Гераклитъ* „темный" отличается существеннымъ образомъ отъ изслѣдователей милетской школы, съ которыми обыкновенно его соединяютъ вмѣстѣ подъ именемъ „іонійскихъ натурфилософовъ" (срвн. § 16). Онъ не находитъ въ воспринимаемомъ мірѣ ничего постоянно неизмѣннаго и отказывается также отыскать таковое за этимъ міромъ. Гераклитъ изобразилъ въ самыхъ разнообразныхъ видахъ эту основную истину постояннаго превращенія всѣхъ вещей другъ въ друга: онъ беретъ примѣры изъ всѣхъ сферъ дѣйствительности, чтобы выявить переходъ противоположностей другъ въ друга, въ смѣлыхъ образахъ описываетъ эту безостановочность измѣненія. Она представляетъ изъ себя для него сущность міра, она не нуждается ни въ какомъ выведеніи и объясненіи. Нѣтъ никакихъ истинно существующихъ вещей, а каждая вещь становится и исчезаетъ снова въ игрѣ вѣчнаго движенія міра. Такимъ образомъ ἀρχή (начало) для Герakли-

[1]) Cratylos 402 a.

та уже не пребывающее равнымъ самому себѣ вещество, которое изъ себя само по себѣ находится въ движеніи (какъ у милетскихъ философовъ), а само это движеніе, продуктами котораго затѣмъ и являются всѣ вещества. Но эта мысль, далѣе, выступаетъ у Гераклита далеко не въ абстрактной ясности, а, наоборотъ, въ видѣ чувственнаго образа. Уже естествовѣдѣніе милетской школы обратило вниманіе на то, что всякое движеніе и превращеніе связано съ измѣненіями температуры (§ 16), и вотъ Гераклитъ нашелъ, что вѣчное движеніе міра представляется въ видѣ огня. Такимъ образомъ, огонь является для него ἀρχή, но не какъ вещество, тождественное съ самимъ собой во всѣхъ превращеніяхъ, а, наоборотъ, какъ остающійся всегда одинаковымъ съ самимъ собой *процессъ*, въ которомъ возникаютъ всѣ вещи и снова погибаютъ, т.-е. вмѣстѣ съ тѣмъ—самъ міръ въ его невозникшей и непреходящей измѣняемости [1])

Исключительная трудность этой связи мыслей обратила на себя уже вниманіе древнихъ и, надо думать, эфесецъ Гераклитъ обязанъ главнымъ образомъ ей тѣмъ, что получилъ эпитетъ „σκοτεινός“ (темный). Именно въ этомъ выступаетъ то сплетеніе абстрактнаго съ конкретнымъ, нагляднаго и символическаго, которое вообще характеризуетъ весь способъ мышленія и выраженія Гераклита. Этотъ недостатокъ его сочиненія возникъ не изъ свойственнаго оракуламъ высокомѣрія или даже преднамѣреннаго облеканія своихъ мыслей въ тайну (срвн. *Zeller* I[4], 570 и сл.), а его породила неспособность найти для возносящейся къ абстракціи мысли адэкватную форму; на ряду съ этимъ, конечно, нельзя не отмѣтить нѣкоторую жреческую торжественность тона. Отсюда получилась борьба съ языкомъ, которую почти вездѣ обнаруживаютъ отрывки его сочиненія, отсюда и реторическая энергія выраженія и нагроможденіе образовъ, въ которыхъ развертывается великолѣпная, иногда причудливая фантазія.—Что касается спеціально основного ученія Гераклита, то его языкъ звучитъ въ отдѣльныхъ мѣстахъ такъ, какъ будто онъ, съ своей стороны, просто поставилъ на мѣсто воды или воздуха огонь; но если присмотрѣться ближе, то смыслъ ἀρχή (начала) у него сталъ совершенно инымъ. И у него огонь также тождественъ съ вселенной, а, съ другой стороны, съ божествомъ, болѣе того,—гилозоистическій пантеизмъ находитъ въ его ученіи наиболѣе совершенное выраженіе, но это всеединая міровая сущность есть именно только представляющееся въ огнѣ движеніе, самый процессъ происхожденія (Geschehen).

---

[1]) Отрывокъ 46 (Schust). Κόσμον τὸν αὐτὸν ἁπάντων οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωον.

Исходя, далѣе изъ того взгляда, что этотъ огонь движенія изначаленъ и представляетъ собой даже послѣднюю основу всѣхъ вещей, что, слѣдовательно, въ основѣ ихъ не лежитъ никакое пребывающее бытіе, Гераклитъ находитъ въ немъ самомъ нѣчто постоянное во всѣхъ измѣненіяхъ, т.-е. объектъ научнаго познанія, а именно, — не только въ томъ смыслѣ, что „нѣтъ ничего постояннаго, кромѣ самой смѣны", но въ болѣе высокомъ пониманіи, что это вѣчное движеніе совершается въ опредѣленныхъ, всегда снова появляющихся формахъ. Такимъ образомъ, изъ его метафизическаго главнаго тезиса развивается задача познать остающуюся всегда одинаковой съ самой собой послѣдовательность измѣненій, ритмъ движенія, законъ смѣны. Въ данномъ случаѣ въ темной, неразвитой формѣ возникаетъ понятіе *закона природы*, онъ появляется въ формѣ миѳическаго εἱμαρμένη (судьба рокъ), какъ всеопредѣляющей судьбы или въ видѣ царствующей надъ всѣмъ, угрожающей за всякое отклоненіе наказаніемъ δίκη (справедливость, право), и,—такъ какъ его разсматриваютъ какъ собственный предметъ разумной рѣчи,—также подъ именемъ господствующаго надъ міромъ разума,—λόγος.

Крайне трудно выявить изъ болѣе позднихъ изложеній этого ученія, въ которыхъ вездѣ проглядываетъ разработка его стоиками, то, что принадлежитъ самому Гераклиту (срвн. *Zeller* I[4], 606 и сл.), но основную мысль мірового порядка естественнаго процесса происхожденія (Geschehens) невозможно не приписать Гераклиту.—Срвн. *M. Heinze* „Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie" (Лейпцигъ 1872).

Самая общая форма процесса происхожденія (Geschehens) для Гераклита это форма противоположности и ея преодолѣніе. Изъ „теченія всѣхъ вещей" слѣдуетъ, что всякая отдѣльная вещь непрерывно соединяетъ въ своемъ постоянномъ измѣненіи противоположныя опредѣленія. Все только переходъ, только пограничный пунктъ между исчезающимъ и возникающимъ. Жизнь природы это постоянное сплетеніе всѣхъ противоположностей и изъ ихъ борьбы возникаютъ отдѣльныя вещи: πόλεμος πάντων μέν πατήρ ἐστι πάντων δέ βασιλεύς (война, борьба отецъ всего, царь всего) [1]). Но какъ эти про-

---

[1]) Отрыв. 75.

тивоположности въ концѣ концовъ происходятъ только изъ всеединой огненно-живой міровой силы, такъ онѣ каждый разъ снова находятъ въ ней свое примиреніе и сглаженность; она въ этомъ отношеніи представляетъ изъ себя „невидимую гармонію“[1]). Такимъ образомъ, міровое цѣлое является расщепленнымъ въ себѣ[2]) и снова возстановляющимся единствомъ[3]), оно въ одно и то же время борьба и міръ, или одновременно и недостатокъ, и изобиліе[4]), что, повидимому, при способѣ выраженія Гераклита имѣло одно и то же значеніе.

Физическое примѣненіе этихъ основныхъ ученій даетъ, далѣе, у Гераклита въ результатѣ полную теорію смѣны веществъ во вселенной. Превращенія вещей и ихъ обратный процессъ происходятъ въ законосообразной послѣдовательности, а именно опять-таки такъ, что онѣ то и дѣло уравновѣшиваются въ своихъ дѣйствіяхъ. Такимъ образомъ возникаетъ также, думаетъ Гераклитъ, въ отдѣльномъ видимость постояннаго существованія, когда двѣ противоположныя силы временно удерживаютъ другъ друга въ своемъ дѣйствіи въ равновѣсіи, на подобіе того, какъ рѣка представляется пребывающей вещью потому, что притокъ воды всегда равенъ ея убыли. Этотъ ритмъ превращеній Гераклитъ называетъ двумя „путями“, которые тождественны другъ съ другомъ, ὁδὸς κάτω (нисходящій путь) и ὁδὸς ἄνω (восходящій путь)[6]):

---

1) Срвн. отр. 8: ἁρμονίη γὰρ ἀφανὴς φανερῆς κρείττων, ἐν ῇ τὰς διαφορὰς καὶ τὰς ἑτερότητας ὁ μιγνύων θεὸς ἔκρυψε καὶ κατέδυσεν. Срвн. *Zeller* I^{4}, 604 и сл: ’αφανής обозначаетъ при этомъ очевидно метафизическій элементъ въ противоположность физическому.

2) Platon Symposion 187 a: τὸ ἓν διαφερόμενον αὐτὸ αὑτῷ. Срвн. Soph. 242, c.; кромѣ того, отрывокъ 98.

3) Гераклитъ попытался пояснить это отношеніе нагляднымъ образомъ съ помощью очевидно очень неудачнаго сравненія съ лукомъ и лирой: παλίντονος (-τροπος) γὰρ ἁρμονίη κόσμου ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης. О толкованіяхъ см. *Zeller* I^{4} 598 и сл.

4) Отр. 67. Повидимому изъ этихъ опредѣленій развились νεῖκος (ненависть) и φιλότης (любовь), различныя состоянія міра и т. д. у Эмпедокла (срвн. § 21).

5) Тамъ же 641.

6) Срвн. Diogenes Laertius IX, 8. Обозначенія κάτω и ἄνω слѣдуетъ, правда, понимать прежде всего въ пространственномъ смыслѣ, но они, по-

по первому пути изначальный огонь обращается путемъ сгущенія въ воду, а вода — въ землю; по второму пути земля снова обращается посредствомъ разжиженія въ воду и въ огонь. Этотъ двойной процессъ имѣетъ силу въ одномъ отношеніи для всей вселенной, которая въ регулярно повторяющихся періодахъ [1]) развивается изъ изначальнаго огня въ отдѣльныя вещи, а затѣмъ снова возвращается въ чисто огненное начальное состояніе, такъ что съ этимъ связывается представленіе слѣдующихъ одно за другимъ образованія міровъ и ихъ разрушенія [2]). Съ другой стороны, эта закономѣрная смѣна веществъ проявляется во всѣхъ отдѣльныхъ процессахъ жизни природы. Но какъ широко Гераклитъ пользовался этимъ разсмотрѣніемъ въ примѣненіи къ особымъ физическимъ предметамъ, мы не знаемъ, его космогонія, повидимому, успокоилась на задачѣ вывести изъ первоначальнаго огня возникновеніе „моря", а изъ этого ѳалесскаго состоянія затѣмъ, — съ одной стороны, твердое, съ другой, — теплый воздухъ, и единственное, что сообщается съ достовѣрностью о частностяхъ, — напоминающій Ксенофана взглядъ, что солнце это по утрамъ загорающаяся, а вечеромъ снова потухающая масса паровъ, — заставляетъ ужъ не такъ особенно жалѣть о потерѣ другихъ его теорій, если только онѣ у него были. Дѣло въ томъ, что Гераклитъ менѣе изслѣдователь въ области физики, а является скорѣе метафизическимъ мыслителемъ, который разрабатываетъ въ мысли разъ добытое основное пониманіе во всѣхъ развѣтвленіяхъ понятій и съ подвижной фантазіей; его интересъ направленъ на самые общіе принципы, а, съ другой стороны, на вопросы антропологіи.

видимому, пріобрѣли все-таки значеніе цѣнностей, такъ какъ вещь становится тѣмъ менѣе цѣнной, чѣмъ она дальше удаляется отъ огненной изначальной природы.

[1]) Онъ указалъ какъ на такой періодъ времени на „великій годъ" (18000 или 10800 годъ); возможно, что онъ сдѣлалъ это подъ вліяніемъ халдеевъ.

[2]) На допущеніе постепеннаго образованія міровъ и ихъ разрушенія, у Гераклита можно смотрѣть на основаніи изслѣдованій *Zeller'a* I[3] стр. 626—640, какъ на стоящее внѣ сомнѣній.

Едва ли можетъ быть случайнымъ, что въ дошедшихъ до насъ отрывкахъ сочиненій Гераклита имѣется мало собственно физическихъ свѣдѣній, но зато тамъ мы встрѣчаемъ тѣмъ большее количество разсужденій, относящихся къ метафизикѣ и антропологіи. Если его сочиненіе дѣйствительно (срвн. Diog. Laert. IX, 5) содержало три λόγοι (разсужденія), изъ которыхъ въ одномъ шла рѣчь περὶ τοῦ πάντος (о цѣломъ), а оба другія были πολιτικός и θεολογικός (политическаго и богословскаго характера), то уже въ этомъ обнаруживается, что мы имѣемъ въ данномъ случаѣ дѣло съ философомъ, который думалъ надъ человѣческимъ существованіемъ не при случаѣ, какъ это дѣлали его предшественники изъ милетской школы, а придавалъ размышленію надъ этимъ вопросомъ особо важное значеніе. И въ этомъ проявляется постепенный поворотъ въ научномъ интересѣ.

Въ человѣкѣ для Гераклита повторяется противоположность чистаго огня и низшихъ веществъ, въ которыя превращается этотъ огонь. Душа, какъ жизненный принципъ, представляетъ изъ себя огонь и чувствуетъ себя плѣненной въ тѣлѣ, который составленъ изъ соединенія воды и земли и который самъ по себѣ служитъ для нея въ своемъ застывшемъ состояніи предметомъ отвращенія. Гераклитъ связалъ съ этимъ ученіемъ представленіе о переселеніи душъ, о возмездіи послѣ смерти и тому подобное, въ которыхъ онъ, повидимому, какъ Пиѳагоръ примкнулъ къ извѣстнымъ мистеріямъ. Въ религіозномъ отношеніи онъ вообще занялъ позицію, аналогичную позиціи Пиѳагора: не порывая вполнѣ связи съ народной вѣрой, онъ тѣмъ не менѣе выступилъ на защиту склонявшагося къ монотеизму и въ то же время этизирующему истолкованію миѳа.

А жизненность души и вмѣстѣ съ этимъ ея совершенство во всѣхъ отношеніяхъ зависѣло по его мнѣнію отъ того, что она получаетъ свое питаніе отъ міроваго огня, отъ общаго разума, отъ λόγος'—а. На это имѣется уже физическое указаніе въ видѣ дыханія, прекращеніе котораго уничтожаетъ дѣятельность души, а затѣмъ въ видѣ чувственнаго воспріятія, которое представляетъ изъ себя всасываніе внѣшняго огня внутреннимъ; отсюда ослабленіе душевной дѣятельности во время сна. Чѣмъ душа болѣе огненна и чѣмъ она суше, тѣмъ она лучше и разумнѣе, тѣмъ болѣе причастна она къ общему міровому разуму. А такъ какъ она является міровымъ закономъ, то разумность человѣка за-

ключается въ его соответствіи закону, въ его сознательномъ подчиненіи власти закона. Поэтому Гераклитъ видитъ этическую и политическую задачу человѣка въ господствѣ закона и въ его декламаціяхъ противъ анархіи массы и ея произвола развертывается вся сила его аристократической ненависти къ достигшей власти демократіи. Только путемъ подчиненія требованіямъ порядка, въ послѣдней инстанціи— власти мірового закона человѣкъ можетъ достичь безмятежности души, которая составляетъ его счастіе. А въ пониманіи закона, въ подчиненіи общеобязательному Гераклитъ видитъ также и теоретическую цѣль человѣка; но достиженіе этой цѣли ему гарантируетъ не чувственное воспріятіе, а только разумное мышленіе, безъ котораго зрѣніе и слухъ были бы плохими свидѣтелями[1]). А большая часть людей находится и въ этомъ отношеніи на ложномъ пути: она не мыслитъ, а бредетъ въ туманѣ показаній органовъ чувствъ, самый крупный обманъ которыхъ заключается въ томъ, что они ложно утверждаютъ въ потокѣ всѣхъ явленій воспріятія наличность пребывающаго бытія.

Гераклитъ изъ Эфеса, сынъ Близона, происходилъ изъ знатнѣйшаго рода своего родного города: изъ рода, который велъ свое происхожденіе отъ потомковъ Кодра и въ которомъ достоинство ἄρχων βασιλεύς (архонта базилевса) было наслѣдственнымъ; Гераклитъ, какъ передаютъ, уступилъ его

---

[1]) Извѣстный отрывокъ 11 (Sextus Empiricus „Adversus mathematicos" VII, 126) κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων истолковываютъ большей частью какъ выраженіе презрѣнія къ чувственному познанію; *Schuster* (стр. 19 и сл.), наоборотъ, сдѣлалъ опровергнутую *Zeller'омъ* (I[4] 572 и сл. и 656 и сл.) попытку разсматривать Гераклита въ виду его теоріи воспріятія какъ сенсуалиста. Истина въ данномъ случаѣ находится посрединѣ. Для Гераклита, дѣйствительно, вѣрное познаніе возникаетъ изъ продуктовъ органовъ чувствъ въ томъ случаѣ, если ихъ перерабатываетъ надлежащая душа. Критеріемъ, въ который онъ переноситъ центръ тяжести, и тутъ является законообразность, общность, имѣющая силу для всѣхъ, (во снѣ и на основѣ *одного только* индивидуальнаго воспріятія у каждаго есть свой собственный міръ представленія, который поэтому ложенъ), а послѣдней можно достичь только посредствомъ мышленія. Аналогія съ практическимъ моментомъ превосходно проглядываетъ въ отрывкѣ 123: ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονεῖν, ξὺν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῷ πάντων, ὥσπερ νόμῳ πόλις καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως. τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπινοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θείου.

своему брату. Установить точно годъ его рожденія и смерти невозможно. Если онъ пережилъ изгнаніе своего друга Гермодора (срвн. *Ed. Zeller* „De Hermod. Ephesio“ Марбуръ 1851) демократіей, которая послѣ освобожденія отъ персидскаго господства взяла въ Эфесѣ власть въ свои руки, и только въ это время удалился самъ въ уединеніе, чтобы затѣмъ жить только для науки, то смерть его могла послѣдовать едва ли много раньше 470 года; слѣдовательно, такъ какъ онъ, какъ передаютъ, достигъ приблизительно 60-лѣтняго возраста, то годъ его рожденія падаетъ на періодъ времени 540—530, съ чѣмъ вполнѣ согласуется сообщеніе Діогена Лаэрція, который относитъ его ἀκμή (расцвѣтъ) къ 69 олимпіадѣ. Его сочиненіе, (написанное поэтическо-торжественной прозой) предполагаетъ знаніе Пиѳагора и Ксенофана; оно во всякомъ случаѣ возникло не раньше третьяго десятилѣтія пятаго столѣтія. Относительно условій его жизни извѣстно только его рѣзкая партійная позиція на сторонѣ оттѣсненной на второй планъ аристократіи. Этимъ объясняется его презрѣніе къ людямъ, его одиночество и озлобленность, его постоянно подчеркивавшаяся имъ противоположность массѣ и ея произвольнымъ мнѣніемъ.

Собираніемъ и попытками привести въ систематическій порядокъ отрывки книги и изложенія ученія Гераклита, которые, къ сожалѣнію, относительно очень незначительны, пріобрѣли особенныя заслуги слѣдующіе авторы: *Fr. Schleiermacher* („Herakleitos der Dunkle von Ephesus“ Собр. соч. III Abth. T, 2. стр. 1—146). — *Jak. Bernays* (Gesammelte Abhandlungen, изданныя *Osener-омъ* T. I, 1885, 1—108; сюда же относятся въ особенности „Die Heraklit. Briefe“ Берлинъ, 1869).—*Ferd. Lassale* („Die Philosophie Her. des Dunkeln von Ephesus“, 2 тома, Берлинъ, 1858). — *P. Schuster* („Her. Eph.“, Лейпцигъ, 1873, въ Acta soc. phil. Lips. ed. Ritschl, т. 3, стр. 1—394).— *Teichmüller* („Neue Studien zur Geschichte der Begriffe“, Heft 1 и 2).— *J. Bywater* (Her. reliquiae, Оксфордъ 1877, собраніе, которое заключаетъ въ себѣ также и, правда, поддѣланныя, но вѣроятно все-таки изъ старыхъ источниковъ возникшія такъ называемыя письма).—*Sh Gomperz* („Zu H—s Lehre und den Ueberresten seines Werkes“, Вѣна 1887).— *Edm. Pfleiderer* („Die Philosophie d. Her. v. Eph. im Lichte der Mysterienideen“, Берлинъ, 1886).

Научное размышленіе настолько окрѣпло въ ученіи Гераклита съ абстрактнымъ развитіемъ его рефлективныхъ понятій, что оно съ рѣзко выраженнымъ самосознаніемъ противопоставляетъ себя обыкновенному мнѣнію и видимости продуктовъ органовъ чувствъ какъ единственно истинное. То же самое явленіе обнаруживается въ еще большей мѣрѣ въ противоположномъ ученіи элеатовъ.

19. Научнымъ основателемъ школы элеатовъ является *Парменидъ* изъ Элеи. То, что Ксенофанъ далъ въ видѣ религіознаго утвержденія,—единство и единственность тожде-

ственнаго съ міромъ божества, — Парменидъ развилъ эту мысль изъ чисто логическихъ изслѣдованій, какъ опредѣленную метафизическую теорію. А тѣмъ понятіемъ, которое выдвигается при этомъ въ центръ и въ заключеніи поглощаетъ область всѣхъ остальныхъ, становится понятіе бытія. При томъ соображенія, которыя привели великаго элеата къ этому заключенію, были прежде всего чисто формально-логическаго характера. Соотношеніе сознанія и бытія представлялось ему еще въ темной и неразвитой формѣ. Всякое мышленіе относится къ чему-то мыслимому, т.-е. оно имѣетъ своимъ содержаніемъ бытіе; мышленіе, которое ни къ чему не относится, т.-е. которое было бы лишено содержанія, не можетъ существовать, а потому небытіе не можетъ быть мыслимо, а тѣмъ менѣе — быть [1]). Въ томъ, что вообще говорятъ о несуществующемъ, кроется величайшая изъ нелѣпостей; ибо тогда необходимо говорить о немъ, какъ объ извѣстномъ содержаніи мышленія, т.-е. говорить о немъ какъ объ обладающемъ бытіемъ, а въ такомъ случаѣ говорящій тотчасъ противорѣчитъ самому себѣ [2]). Но если, далѣе всякое мышленіе относится къ обладающему бытіемъ, то это бытіе при этомъ вездѣ одно и то же. Ибо что бы тамъ ни мыслилось въ частныхъ случаяхъ, какъ обладающее бытіемъ,—признакъ бытія остается во всемъ одинаковымъ. Такимъ образомъ, „бытіе" представляетъ послѣдній продуктъ абстракціи, сравнивающей отдѣльныя содержанія мысли: если отбросить изъ опредѣленій содержанія дѣйствительности всѣ различія, то остается только оно одно [3]). Отсюда по-

[1]) V. 35—40 (Mullach): οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἐόν οὐ γὰρ ἀνυστόν. οὔτε φράσαις, τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι.

[2]) См. 43—51. Steinhart и Bernays справедливо указывали на то, что въ данномъ случаѣ ведется борьба противъ Гераклита, который приписалъ находящимся въ процессѣ становленія вещамъ бытіе и небытіе. Срвн., однако-жъ, *Zeller* I^4, 670. Тѣ же діалектическіе доводы въ отношеніи бытія и небытія повторяетъ между прочимъ и діалогъ „Софистъ" (238), изслѣдуя возможность ошибки.

[3]) Этотъ ходъ мыслей, повторявшійся у неоплатониковъ, у Спинозы и др., становится неизбѣжнымъ, если „бытіе" имѣетъ значеніе признака въ понятіи „обладающихъ бытіемъ вещей". Срвн. Kant „Kritik der reinen Vernunft" (изд. Kehrbach) стр. 471 и сл. (Русскій переводъ Соколова, значительно лучше—Лосскаго. Прим. переводч.).

лучается въ качествѣ основного ученія элеатовъ утвержденіе, что есть только одно абстрактное бытіе.

Философія Парменида закончилась бы этимъ тощимъ выводомъ ἔστιν εἶναι (есть только бытіе), если бы, съ одной стороны, изъ этого опредѣленія понятій не получилось въ результатѣ извѣстное число прежде всего отрицательныхъ предикатовъ существующаго (которые можно формулировать въ положительной формѣ только раздѣлительнымъ путемъ), и если бы, съ другой, нашъ философъ не отступилъ отъ прямыхъ послѣдовательныхъ выводовъ изъ своего собственнаго постулата.

Что касается перваго, то у бытія необходимо отрицать какія бы то ни было различія по качеству и во времени. Оно не возникло и непреходяще, — оно не было и не будетъ, а обладаетъ бытіемъ только въ свободной отъ времени вѣчности [1]). Ибо время не есть что-либо различное отъ существующаго, въ которомъ только могло существовать и измѣняться обладающее бытіемъ [2]). Но бытіе также и неизмѣнно, съ качественной стороны оно совершенно однородно въ себѣ и едино. Оно также лишено и множественности, а представляетъ собой только одно, единое въ себѣ, недѣлимое [3]), абсолютное бытіе міра. Всякая множественность, всякая качественная разница, всякое возникновеніе, измѣненіе и уничтоженіе изъ истиннаго бытія исключаются. Въ этомъ отношеніи Парменидъ развилъ понятіе бытія до степени полной ясности и отчетливости.

Но тѣмъ не менѣе эта абстрактная *онтологія* насыщается, далѣе, у элеатскаго философа содержательными опредѣленіями изъ внѣшняго и внутренняго опыта и это происходитъ въ обоихъ направленіяхъ, данныхъ тѣмъ образомъ и способомъ, которыми Парменидъ достигъ понятія бытія изъ тождества мыслимаго и мышленія. То бытіе, къ которому

---

[1]) См. V 59 и сл., въ особенности 61 οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν ἓν ξυνεχές.

[2]) См. V, 96, οὐδὲ χρόνος ἔστιν ἢ ἔσται ἄλλο παρεξ τοῦ ἐόντος. Это направлено, можетъ быть, противъ космогоніи, а можетъ быть, и противъ опредѣленныхъ во времени ступеней развитія міра у Гераклита.

[3]) См. 78.

мышленіе по наивному способу представленія относится какъ къ своему необходимому содержанію, представляетъ тѣлесную дѣйствительность. Поэтому бытіе Парменида отождествляется съ абсолютной тѣлесностью и полемика противъ допущенія необладающаго бытіемъ получаетъ такимъ образомъ новый оборотъ: ὄν (обладающее бытіемъ) совпадаетъ съ πλέον (заполненнымъ), μή ὄν (необладающее бытіемъ)—съ κενόν (пустымъ), элеаты учатъ: нѣтъ пустого пространства. Именно потому бытіе недѣлимо, но потому же оно и недвижимо [1]) и исключаетъ вмѣстѣ съ качественнымъ и количественное перемѣщеніе. Поэтому эта абсолютная тѣлесность и не безконечное (ἀτελεύτητον), а законченное въ себѣ, неизмѣнно опредѣленное бытіе [2]), ограниченное въ себѣ какъ равномѣрно закругленный, однородный, неизмѣнный шаръ [3]).

Но, съ другой стороны, для Парменида не существуетъ также и такого бытія, которое не было бы сознаніемъ, не было бы мыслимымъ: τωὐτὸν δ'ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκέν ἐστι νόημα (см. 94) (мышленіе и то, что мыслится, это одно и то же). Какъ для Ксенофана, такъ и для него тѣлесность и духовность совпадаютъ въ этомъ мірѣ—Богѣ, абстрактномъ бытіи: τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα (ибо заполненное и есть мысль) (см. 149).

По этой причинѣ элеатскую систему нельзя назвать ни метафизической, ни идеалистической, потому что оба эти термина имѣютъ смыслъ

---

[1]) См. 80 и сл.; 85: τωὐτόν τ' ἐν τωὐτῷ τε μένον καθ' ἑωυτό τε κεῖται.

[2]) См. 88 и сл. Нѣтъ сомнѣнія, что Парменидъ выступаетъ такимъ образомъ противъ милетскаго ученія объ ἄπειρον (безграничномъ первоначалѣ) во всѣхъ его возможныхъ отношеніяхъ. Но нѣтъ никакой необходимости допускать, что въ противоположеніи πέρας (ограниченнаго) и ἄπειρον (безграничнаго) ему должны были предшествовать пиѳагорейскія изслѣдованія чиселъ. У Парменида не встрѣчается ни малѣйшихъ слѣдовъ ихъ. Наоборотъ, нѣтъ ничего невозможнаго въ томъ, что эта противоположность элеатскаго философа всѣмъ его предшественникамъ придала этой парѣ въ глазахъ пиѳагорейцевъ такую важность, что они приняли ее въ число своихъ основныхъ противоположностей.—На Парменида несомнѣнно оказало отчасти вліяніе чисто греческое представленіе, на основаніи котораго совершеннымъ считалось только полное мѣры и опредѣленное въ себѣ, но никакъ не неизмѣримо - неопредѣленное. Эту точку зрѣнія расцѣнки повидимому оставилъ Мелиссъ (срвн. § 20) и приблизился такимъ образомъ къ Анаксимандру.

[3]) См. 102 и сл.

только въ томъ случаѣ, если тѣлесность и духовность мыслились до того, какъ различныя основныя формы дѣйствительности. Наоборотъ, элеатская философія представляетъ изъ себя онтологію, которая по своему содержанію стоитъ еще настолько полно на наивной точкѣ зрѣнія отождествленія тѣлеснаго и духовнаго, что она возводитъ это тождество почти въ принципъ.

Но въ ученіи Парменида выступаетъ еще болѣе, чѣмъ у Ксенофана, своеобразный результатъ, заключающійся въ томъ, что принципъ, добытый изъ потребности познанія міра путемъ раціональнаго мышленія, оказывается для этой цѣли совершенно негоднымъ: это элеатское понятіе бытія настолько не подходитъ для пониманія и объясненія эмпирическаго міра, что онъ, наоборотъ, приводитъ, вообще, къ его отрицанію. Всякая множественность и различіе, всякое возникновеніе, происхожденіе и гибель представляютъ для Парменида только обманчивую видимость,—все это ложныя названія, которыя смертные дали истинному бытію [1]). Элеатскій философъ искалъ источника этой видимости (не сознавая, повидимому, что онъ запутывался такимъ образомъ въ кругѣ), въ чувственномъ воспріятіи, противъ обманчивости которыхъ онъ предостерегалъ [2]), и онъ съ еще болѣе рѣзкимъ обостреніемъ, (хотя и совершенно противоположнымъ обоснованіемъ), чѣмъ Гераклитъ объявилъ, что истину надо искать въ мышленіи, въ понятіяхъ, а отнюдь не въ показаніяхъ органовъ чувствъ. Его онтологія представляетъ вполнѣ сознательный раціонализмъ, который исключаетъ всякій опытъ и даже отрицаетъ его содержаніе.

Тѣмъ не менѣе Парменидъ полагалъ (можетъ быть, во вниманіе къ требованіямъ его научнаго общества въ Элеѣ), что онъ не вправѣ отказаться отъ изложенія физическихъ ученій, и такимъ образомъ вторая часть его дидактической поэмы [3]) даетъ нѣкотораго рода гипотетическую и проблематическую физику, которая хотя и стоитъ принципіально безъ

---

[1]) См. 98 и сл. Поправка ὄναρ вмѣсто ὄνομ' (см. 98 Gladisch) опровергается между прочимъ тѣмъ обстоятельствомъ, что какъ разъ развившіяся изъ элеатской философіи софистика и эристика очень охотно говорили о множествѣ именъ для единаго, обладающаго бытіемъ (§ 28).

[2]) См. 54 и сл.

[3]) См. 18—30; 33—37; 110 и сл.

всякой связи рядомъ съ онтологіей первой части, но, съ другой стороны, не просто воспроизводитъ „человѣческія мнѣнія“ о большомъ количествѣ измѣнчивыхъ вещей, которыя представляются органамъ чувствъ, а видоизмѣняетъ ихъ такъ, какъ онѣ должны представляться по его предпосылкамъ, если бы вообще мы были въ правѣ признавать за нѣчто реальное множественность, способность къ движенію и измѣненію. А для этого требовалось прежде всего мыслить дѣйствительнымъ на ряду съ обладающимъ бытіемъ и необладающее имъ[1]) и вывести изъ взаимодѣйствія ихъ обоихъ многообразіе и процессъ становленія отдѣльныхъ вещей. Такимъ образомъ эта физическая теорія Парменида представляетъ изъ себя дуализмъ, теорію противоположностей, и если уже въ этомъ она живо напоминаетъ Гераклита, то оно обнаруживаетъ съ теоріей послѣдняго еще большее сходство въ томъ, что отождествляетъ обладающее бытіемъ со свѣтомъ, а необладающее имъ—съ тьмой [2]). Если далѣе эта пара противоположностей отождествляется съ противоположеніемъ тонкаго и густого, легкаго и тяжелаго, огня и и земли, то въ этомъ, конечно, приняты во вниманіе также и взгляды Анаксимандра, но, съ другой стороны, тутъ видно все-таки полное признаніе ученія Гераклита, которое противопоставило огонь всѣмъ другимъ элементамъ какъ опредѣляющее, образующее начало. Поэтому Парменидъ несомнѣнно не обозначалъ еще отношенія обоихъ этихъ противоположностей какъ противоположность дѣятельнаго и страдательнаго принципа, но Аристотель, который даетъ этому такое толкованіе (Мет. I 3, 984 в. 1) правъ постольку, что „обладающій бытіемъ“ огонь имѣлъ для Парменида несомнѣнно значеніе оживляющаго, движущаго принципа въ противоположность „необладающей бытіемъ“ тьмѣ.

О частностяхъ ученія Парменида, которое дошло, между прочимъ, до нашего времени только въ весьма случайныхъ

---

[1]) На этомъ пунктѣ основывался позже атомизмъ, который, отличаясь въ отношеніи физики большей послѣдовательностью, чѣмъ самъ Парменидъ, разсматриваетъ необладающее бытіемъ, пустое пространство какъ нѣчто дѣйствительное. Срвн. § 23.

[2]) См. 122 и сл.

отрывкахъ, остается замѣтить немного. И у него центръ тяжести лежитъ въ метафизикѣ. Что онъ съ достаточной искусственностью пытался провести дуализмъ, который онъ почерпнулъ изъ своей общей онтологіи, въ деталяхъ, къ всестороннему выясненію которыхъ онъ стремился [1]), — на это указываютъ сохранившіяся въ скудномъ числѣ извѣстія; а въ частностяхъ онъ примкнулъ, не подвинувъ физическихъ изслѣдованій въ чемъ-либо существенномъ впередъ, къ существовавшимъ до него теоріямъ. Его астрономическія представленія настолько согласуются съ представленіями пиѳагорейцевъ, съ которыми онъ несомнѣнно пришелъ въ соприкосновеніе, что въ этомъ отношеніи конечно необходимо предположить зависимость этого элеатскаго философа отъ нихъ [2]). Относительно происхожденія человѣка онъ держался того же взгляда, какой былъ до него у Анаксимандра, а послѣ него — у Эмпедокла. Кромѣ этого, — не считая нѣсколькихъ замѣчаній о зарожденіи и т. д. — есть сообщенія только относительно его ученія объ ощущеніяхъ. Судя по этимъ свидѣтельствамъ онъ училъ, какъ Гераклитъ, что изъ двухъ основныхъ веществъ, содержащихся и въ человѣкѣ, каждое ощущаетъ во внѣшнемъ мірѣ только родственное себѣ, т.-е. теплое въ живомъ человѣкѣ ощущаетъ огненную жизненную связь вещей, но и въ трупѣ еще холодное неподвижное тѣло тоже воспринимаетъ одинаковое съ нимъ въ окружающемъ, и онъ полагалъ, что смѣшеніемъ этихъ обоихъ элементовъ въ каждомъ человѣкѣ опредѣляется и его представленіе и степень разумѣнія [3]).

Нѣтъ никакого основанія сомнѣваться въ исторической правдивости сообщенія Платона [4]), что Парменидъ въ преклонномъ возрастѣ прибылъ

---

[1]) См. 120 и сл.

[2]) Срвн. для болѣе подробнаго ознакомленія *Zeller* I[4], 525 и сл. Что Парменидъ при этомъ не обнаруживаетъ ни малѣйшей освѣдомленности о такъ называемой теоріи чиселъ, это является еще однимъ доказательствомъ болѣе поздняго возникновенія этого философскаго ученія пиѳагорейцевъ, математическія и астрономическія изслѣдованія которыхъ, очевидно, предшествовали ихъ метафизическимъ построеніямъ. Срвн. § 24.

[3]) См. 146 и сл.

[4]) Theaetetus 183 c.

въ Аѳины, гдѣ его видѣлъ молодой Сократъ, и данныя діалога „Парменидъ“, который связываетъ съ этимъ событіемъ фикцію бесѣды Парменида съ Сократомъ [1]), тоже не лишены вѣроятности. По этимъ даннымъ Парменидъ родился приблизительно въ 515 году. Онъ происходилъ изъ знатнаго рода, и имѣются надежныя свидѣтельства того, что онъ находился въ общеніи съ пиѳагорейцами [2]), а, съ другой стороны, — что онъ былъ знакомъ съ Ксенофаномъ [3]), вмѣстѣ съ которымъ онъ опредѣлилъ направленіе научнаго товарищества въ своемъ родномъ городѣ Элеѣ. Но и на политическую жизнь этого вновь основаннаго города Парменидъ оказывалъ также рѣшительное вліяніе [4]), какъ и вообще его описываютъ какъ человѣка съ серьезнымъ, значительнымъ и нравственно высокимъ характеромъ [5]). Его сочиненіе написано около 470 года или нѣсколько позже; оно представляетъ изъ себя отвѣтъ на сочиненіе Гераклита и является въ то-же время стимуломъ для одновременно развившихся вскорѣ затѣмъ ученій Эмпедокла, Анаксагора, Левкиппа и Филолая (гл. III). Это сочиненіе представляетъ въ стихотворной формѣ единственное въ своемъ родѣ сплетеніе абстрактнаго развитія мыслей съ поэтическо-пластической фантазіей. Изъ сохранившихся до нашего времени отрывковъ большая часть принадлежитъ къ первой, онтологической части его поэтическаго произведенія, которое, можетъ быть, было тоже озаглавлено περὶ φύσεως. Отрывки собраны и изслѣдованы (кромѣ Karsten'a и Mullach'a) *Am. Peyron*'омъ („Parmenidis et Empedoclis fragmenta“, Лейпцигъ 1810), и *Heinr. Stem*'омъ (Symb. philol. Bonn in hon. *Ritschl*, Лейпцигъ 1864, стр. 763 и сл. Срвн. *Vatke* „Parmenidis veliensis doctrina“, Берлинъ 1844). *A. Bäumker* „Die Einheit des Parmenideischen Seins“ (Jahrbücher für klassische Philologie 1886, стр. 541 и сл.).

20. Въ то время какъ Парменидъ сдѣлалъ еще какъ ни какъ важную уступку обыкновенному мнѣнію о множественности и измѣнчивости вещей, по крайней мѣрѣ, въ видѣ построенія гипотетической физики, его другъ и ученикъ *Зенонъ* изъ Элеи поставилъ себѣ цѣлью опровергнуть этотъ обычный взглядъ, чтобы такимъ путемъ обосновать косвенно теорію своего учителя о единствѣ и неизмѣняемости обладающаго бытіемъ. Установившаяся со времени Парменида привычка къ абстрактному мышленію проявляется здѣсь у ученика въ формѣ полнаго отклоненія отъ прежней физи-

---

[1]) Parmenides 127 b. срвн. Sophistes 217 c.

[2]) Diogenes Laertius IX, 25. Strabo 27, 1, 1.

[3]) Aristoteles Metaphysica I, 5, 986. b. 22.

[4]) Diogenes Laertius IX, 23 по Спевзиппу.

[5]) Platon Thaeet. 183 e; срвн. Sophistes 237 a и Parmenides 127 b.

ческой тенденціи науки. Зенону уже не важно схватить или понять эмпирическую дѣйствительность [1]), а онъ ставитъ себѣ цѣлью защитить парадоксальные выводы своего учителя путемъ различныхъ операцій съ понятіями. Поэтому, стремясь раскрыть тѣ противорѣчія, которыя кроются въ повседневномъ мнѣніи о множественности и измѣнчивости вещей, онъ пользуется (еще болѣе односторонне, чѣмъ Парменидъ) не фактическими, эмпирическими аргументами, а только формальными и логическими.

Это обнаруживается прежде всего въ формѣ веденія доказательства, которой, повидимому, Зенонъ первый пользовался методически и съ виртуозностью и при которой стараются путемъ постояннаго повторенія противорѣчивыхъ дѣленій исчерпывающе опровергнуть всѣ возможности пониманія и защиты подвергнутаго нападенію понятія, показывая, что оно приводитъ въ конечномъ счетѣ вездѣ къ явнымъ противорѣчіямъ. Въ виду такого остроумнаго примѣненія логическаго аппарата, который показываетъ, что надъ всѣмъ доказательствомъ господствуетъ законъ противорѣчія, у Зенона впервые можно предположить ясное сознаніе формально логическихъ отношеній, и уже Аристотель называлъ его изобрѣтателемъ *діалектики* [2]).

Всѣ трудности, которыя Зенонъ прослѣживаетъ, основываясь на этомъ методѣ, въ понятіяхъ множественности и движенія, относятся къ безконечности пространства и времени, а именно: отчасти—къ безконечно большому, отчасти—къ безконечно малому, и доказываютъ въ послѣдней инстанціи только невозможность разложенія непрерывныхъ величинъ пространства и времени на отдѣльныя части, иначе говоря,—невозможность мыслить законченной безконечность обнаруживаемаго наглядными представленіями (anschaulichen) процесса. По этой причинѣ апоріи (трудности), установленныя Зенономъ, не могли найти прямого опроверженія, пока затронутыя въ нихъ весьма реальныя и трудныя про-

[1]) Относительно немногочисленныхъ и незначительныхъ замѣтокъ, которыя покоятся большей частью на смѣшеніи и которыя, какъ это кажется, противорѣчатъ этому, см. *Zeller* I⁴, стр. 538 примѣч.

[2]) Diogenes Laertius VIII, 57.

блемы не стали разсматриваться съ точки зрѣнія вычисленія безконечно малыхъ величинъ.

Срвн. *Aristoteles* Physica var loc. съ комментаріями Симплиція.—*Bayle* „Dict. hist. et crit", статья Zénon.—*Herbart* „Einleitung in die Philosophie" § 139; Metaphysik § 284 и сл. — *Hegel* „Geschichte der Philosophie" собр. соч. XIII, стр. 312 и сл. — *Wellmann* „Zenons Beweise gegen die Bewegung und ihre Widerlegungen", Франкфуртъ на Одерѣ, 1870. — *C. Dunan* „Z. E. argumenta, Thése", Нантъ 1884.

Есть два доказательства, которыя Зенонъ приводитъ противъ *множественности* обладающаго бытіемъ, и оба они касаются частью величины, частью числа обладающаго бытіемъ. По величинѣ послѣднее должно, если оно состоитъ изъ многихъ составныхъ элементовъ, быть необходимымъ образомъ, съ одной стороны, безконечно малымъ, съ другой,—безконечно большимъ: первое потому, что сколько бы ни было слагающихъ частей, изъ которыхъ каждая, будучи недѣлимой, не имѣетъ величины, ихъ сложеніе также не можетъ произвести величины; второе имѣетъ мѣсто потому, что присоединеніе другъ къ другу двухъ частей предполагаетъ извѣстную границу между ними, которая какъ нѣчто реальное сама необходимо должна, въ свою очередь, имѣть пространственную величину, а потому должна опять-таки отдѣляться отъ обоихъ частичекъ границами, относительно которыхъ остается въ силѣ то же самое, и т. д. По числу же обладающее бытіемъ если оно будетъ многимъ, должно мыслиться какъ конечнымъ, такъ и безконечнымъ: первое потому, что оно существуетъ въ томъ числѣ, сколько его есть, не больше и не меньше,—второе можно утверждать потому, что два различныхъ обладающихъ бытіемъ должны быть необходимо отдѣлены границей, которая сама, какъ, третье отлична отъ нихъ и должна отъ обоихъ отдѣляться четвертымъ и пятымъ и. т. д. до безконечности [1]).

[1]) Вторую часть этой аргументаціи, которая такимъ образомъ по существу одинакова въ обоихъ доказательствахъ, древніе называли аргументомъ ἐκ διχοτομίας (изъ двучленнаго дѣленія); при этомъ, слѣдовательно, имѣется въ виду дихотомія не въ логическомъ, а въ первоначальномъ, физическомъ смыслѣ.

Вѣроятно и хронологически вполнѣ возможно, что эти доказательства были уже направлены противъ зачатковъ атомистики (§ 23): они должны показать, что нельзя мыслить міръ составленнымъ изъ атомовъ. Въ пользу этого говоритъ, далѣе, то обстоятельство, что полемика Зенона, направленная противъ представленія объ измѣнчивости обладающаго бытіемъ, касалась только κίνησις (движенія), а не ἀλλοίωσις (качественнаго измѣненія):—вѣдь, атомизмъ утверждаетъ только первое и отрицаетъ послѣднее. Къ этому прибавляется то, что третій аргументъ противъ множественности обладающаго бытіемъ, который Зенонъ, повидимому, больше намѣтилъ чѣмъ развилъ, это такъ называемый соритъ, по которому непонятно, какимъ образомъ мѣра зерна можетъ произвести шумъ, котораго не производитъ ни одно изъ зеренъ въ отдѣльности,—этотъ аргументъ получаетъ свой смыслъ только въ полемикѣ противъ атомистовъ, которые хотѣли вывести качественныя опредѣленности изъ общаго взаимодѣйствія атомовъ. Противъ атомизма, надо полагать, направлена и другая аргументація Зенона, которая не затрогиваетъ ни множественности, ни движенія, обладающаго бытіемъ, а касается реальности пустого пространства, который имѣлъ для атомистовъ значеніе предпосылки, дѣлавшей возможнымъ движеніе. Зенонъ именно показалъ, что, если мыслить обладающее бытіемъ въ пространствѣ, то это пространство необходимо должно быть мыслимо какъ дѣйствительное въ свою очередь само въ другомъ пространствѣ и т. д. до безконечности.

Съ другой стороны, употребленіе, которое дѣлаетъ Зенонъ изъ категорій безконечнаго и конечнаго, неограниченнаго и ограниченнаго, указываетъ, повидимому, на извѣстное отношеніе къ пиѳагорейцамъ (§ 24), въ изслѣдованіяхъ которыхъ эти понятія играютъ большую роль. Срвн. все-таки § 19 и 24.

Противорѣчіе въ понятіи *движенія* Зенонъ пытался вскрыть четырьмя различными путями: 1) путемъ невозможности пройти пространство опредѣленной величины, — такъ какъ безконечная дѣлимость пространства, которое надо пройти, не позволяетъ мыслить возможнымъ начало движенія; 2) путемъ невозможности пройти пространство съ подвижной границей,—такъ какъ въ продолженіе всякаго конечнаго промежутка времени, въ который проходится данное разстояніе, цѣль успѣла подвинуться впередъ, хотя бы и на самое малое разстояніе (,—*Ахиллесъ*, который не можетъ догнать черепахи); 3) съ помощью безконечно малой величины движенія, приходящагося на отдѣльный моментъ,—такъ какъ совершающее движеніе тѣло находится во время каждаго отдѣльнаго момента времени въ извѣстномъ опредѣленномъ мѣстѣ, т.-е. покоится (покоющаяся стрѣла); 4) съ помощью

относительности величины движенія, — такъ какъ движенію экипажа приписывается различная скорость, смотря по тому, измѣряется ли эта скорость на разстояніи со стоящаго на мѣстѣ экипажа или съ ѣдущаго въ противоположномъ направленіи.

О жизни Зенона имѣется мало свѣдѣній. Если даже считать данныя въ діалогѣ „Парменидъ“ точныя указанія чиселъ искусственно конструированными, а свидѣтельства древнихъ, касающіяся ἀκμή (поры расцвѣта),—недостовѣрными, то все-таки несомнѣнно то, что онъ былъ едва ли больше, чѣмъ на одно поколѣніе моложе Парменида, и мы не ошибемся, если отнесемъ его жизнь, которая опредѣляется въ 60 лѣтъ, приблизительно къ періоду времени 490—430. На основаніи этого онъ былъ современникомъ Эмпедокла, Анаксагора, Левкиппа и Филолая и вполнѣ возможно, что онъ именно въ противовѣсъ ихъ переработкамъ отстаивалъ ученіе о бытіи Парменида во всей абстрактности его понятій. Его многократно засвидѣтельствованное σύγγραμμα (сочиненіе) было написано въ прозѣ и—соотвѣтственно своему формальному схематизму—раздѣлено на главы, въ которыхъ отдѣльныя ὑποθέσεις (гипотезы) нашли свое deductio ad absurdum [1]). Если изложеніе ихъ—сообразно съ ихъ полемической природой—велось въ формѣ вопросовъ и отвѣтовъ [2]), то вполнѣ возможно, что тутъ было заложено начало философской литературы діалоговъ, которая такъ богато развилась позже [3]).

Меньшее значеніе [4]) имѣетъ *Мелиссъ* изъ Самоса. Какъ онъ не былъ природнымъ элеатомъ, такъ онъ не представляетъ собой уже вполнѣ послѣдовательнаго сторонника парменидова ученія о бытіи, а въ качествѣ нѣсколько болѣе поздняго философа онъ уже вступаетъ въ эклектическое теченіе (§ 25), въ которомъ начали теряться противоположности. Въ самомъ главномъ онъ, конечно, рѣшительно отстаиваетъ основной принципъ элеатской философіи, и при томъ такимъ образомъ, который явно указываетъ на полемику противъ Эмпедокла, Анаксагора, Левкиппа, а отчасти направляется также противъ милетской физики; но, съ другой стороны, онъ стоитъ со своимъ ученіемъ о безконечности единаго въ такой строгой противоположности къ Парме-

---

1) Plato Parmenides 127c и сл. Simplicius physicus 30r 139, 5.

2) Arist. περὶ τῶν σοφιστικῶν ἐλέγχων 10, 170 b. 22.

3) Diogenes Laertius III, 48.

4) Aristoteles Metaphysica I, 5, 986 b 27. Physica I, 3, 186 a 8 περ σοφιστικῶν ἐλέγχων 5, 167b 13.

ниду и въ такой ясной связи съ Анаксимандромъ, что является почти что промежуточнымъ звеномъ между ними. Форма его аргументацій обнаруживаетъ выработанный Зенономъ діалектическій схематизмъ. Въ формѣ такого схематизма Мелиссъ доказываетъ, что обладающее бытіемъ 1) вѣчно, потому что оно не можетъ, съ одной стороны, возникнуть ни изъ обладающаго бытіемъ, ни изъ необладающаго имъ, а, съ другой, не можетъ исчезнуть ни въ обладающемъ бытіемъ, ни въ необладающемъ имъ; 2) что оно какъ во времени, такъ и въ пространствѣ не имѣетъ ни начала, ни конца, т.-е. безконечно (ἄπειρον); 3) что оно единственно, такъ какъ нѣсколько такихъ обладающихъ бытіемъ началъ ограничивали бы другъ друга и въ пространствѣ и во времени; 4) что оно неизмѣнно, т.-е. лишено движенія и особыхъ состояній, потому что всякое измѣненіе заключаетъ въ себѣ нѣкотораго рода возникновеніе и гибель, а всякое движеніе предполагаетъ пустое пространство, которое нельзя себѣ мыслить, какъ обладающее бытіемъ. Такимъ образомъ становится яснымъ, почему Аристотель былъ въ правѣ считать пониманіе ἕν (единаго) у Мелисса болѣе матеріальнымъ, чѣмъ у Парменида. Но что выигралъ Мелиссъ посредствомъ такого сближенія съ милетской физикой, когда онъ все-таки отрицалъ за бытіемъ всякую способность измѣняться, это остается непонятнымъ, и его ученіе такимъ образомъ представляетъ безпринципное сліяніе различныхъ взглядовъ.

Мелиссъ, сынъ Итагена, былъ тѣмъ самымъ навархомъ, подъ начальствомъ котораго самосскій флотъ въ 442 г. одержалъ побѣду надъ аѳинянами. До сихъ поръ остается невыясненнымъ, каковы были его личныя отношенія къ элеатской школѣ. Его σύγγραμμα (сочиненіе) — περὶ φύσεως (о природѣ) или περὶ τοῦ ὄντος (объ обладающемъ бытіемъ, Simpl. и Suidas)—было написано прозой.—Срвн. *F. Kern* „Zür Würdigung des M." (Штеттинъ 1880).—*A. Pabst* „De M. P. fragmentis" (Боннъ 1889).—*M. Offner* „Zur Beurteilung des M." (Archiv für Geschichte der Philosophie IV, 12 и сл.).

Полемика Зенона дала наиболѣе ясное выраженіе основному характеру элеатской философіи:—логически послѣдовательную продуманность необходимаго для нашего мышленія понятія бытія, которое само по себѣ недостаточно для по-

ниманія и объясненія эмпирической дѣйствительности. Противоположное явленіе представляетъ тезисъ Гераклита, заключающійся въ томъ, что сущность вещей надо искать въ законосообразномъ процессѣ вѣчнаго измѣненія. Одно изъ этихъ ученій чисто бытійственнаго характера: оно знаетъ только одно невозникшее и неизмѣнное бытіе и отрицаетъ реальность множественности и процесса происхожденія (Geschehens), не давая при этомъ удовлетворительнаго объясненія ихъ видимости; другое — чисто генетическаго характера: оно фиксируетъ впечатлѣніе процесса происхожденія (Geschehens) и его остающихся формъ, не удовлетворяя потребности въ установленіи связи между этимъ процессомъ и послѣднимъ итогомъ дѣйствительности. Но понятіе бытія представляетъ изъ себя необходимо мыслимый постулатъ, и процессъ происхожденія (Geschehen) является фактомъ, который нельзя отрицать. Поэтому изъ противоположности обоихъ этихъ ученій для греческой науки выростаетъ полная ясность относительно задачи, которая въ неопредѣленной формѣ лежала уже въ основѣ перваго построенія понятія ἀρχή (начало): — объяснить изъ бытія процессъ происхожденія (Geschehen).

3. Попытки примиренія.

Изъ стремленія разрѣшить эту задачу возникаетъ рядъ философскихъ ученій, которыя можно характеризовать лучше всего какъ попытки примиренія гераклитовскаго и элеатскаго мотива мышленія и которыя въ то же время отличаются метафизическимъ и физическимъ характеромъ, потому что они всѣ стремятся къ такому преобразованію элеатскаго понятія бытія, чтобы изъ него сталъ понятнымъ законосообразный процессъ того, что происходитъ, въ гераклитовскомъ смыслѣ.

Рѣшеніе этой задачи возможно двумя путями: одинъ это—путь, на которомъ берутъ исходнымъ пунктомъ философію Парменида, другой исходитъ изъ воззрѣній Гераклита. Непригодность элеатскаго понятія бытія для объясненія эмпирической множественности и измѣнчивости явленій обу-

словливалась, главнымъ образомъ, его признаками единственности и пространственной неподвижности. Отказавшись отъ нихъ, можно было съ тѣмъ большимъ правомъ удержать другіе признаки невозникновенія, неразрушимости и качественной неизмѣняемости, чтобы изъ извѣстнаго числа обладающихъ бытіемъ началъ объяснить съ помощью пространственнаго движенія процессъ происхожденія (Geschehen) и измѣненіе. Въ этомъ направленіи движутся ученія *Эмпедокла*, *Анаксагора* и *атомистовъ*. Всѣмъ имъ общи *плюрализмъ* субстанцій и *механистическій* способъ объясненія, съ помощью котораго только изъ однихъ движеній этихъ самихъ по себѣ неизмѣнныхъ субстанцій должны быть выведены возникновеніе, измѣненіе и гибель эмпирическихъ вещей. Въ этомъ отношеніи они образуютъ самую крайнюю противоположность гилозоистическому монизму милетскихъ философовъ. Эти три системы отличаются въ свою очередь другъ отъ друга отчасти въ отношеніи числа и качества субстанцій, отчасти различнымъ пониманіемъ ихъ отношенія къ движенію и къ движущей силѣ. – Съ другой стороны, слабая сторона ученія Гераклита заключалась въ томъ, что оно, правда, констатировало ритмъ процесса происхожденія (Geschehens), но не оставило въ результатѣ ничего обладающаго бытіемъ, что вошло бы въ эти измѣненія. Гераклитъ не призналъ за бытіе ни одного изъ эмпирическихъ веществъ, ни какого-либо продукта абстрактной мысли и потому у него не было никакого бытія. А такъ какъ Парменидъ показалъ, что размышленіе все-таки неизбѣжно предполагаетъ нѣчто обладающее бытіемъ, то необходимо было попытаться приписать отношеніямъ и формамъ отношеній, которыя Гераклитъ оставилъ какъ единственно пребывающее, характеръ бытія, и это попытались выполнить *пиѳагорейцы* съ помощью своей своеобразной теоріи чиселъ.

Такимъ образомъ всѣ эти четыре попытки порождаются одной и той же потребностью одновременно; ихъ авторы почти одного возраста. Изъ этого соотношенія объясняется не только цѣлый рядъ родственныхъ чертъ и сходныхъ свойствъ въ этихъ ученіяхъ, но также и то обстоятельство, что они, повидимому часто, — въ особенности въ полемическомъ отношеніи,—имѣли прямо другъ друга въ виду,—это служитъ вмѣстѣ съ тѣмъ доказательствомъ живости научнаго интереса и литературнаго обмѣна, кото-

рый въ срединѣ пятаго столѣтія распространился уже на весь кругъ греческой культурной жизни.

Эта тенденція примиренія, которая въ данномъ случаѣ избрана въ качествѣ руководящей нити для сопоставленія, относительно трехъ первыхъ признается почти всѣми, хотя, съ одной стороны, на Анаксагора обыкновенно бросаютъ въ силу нѣкотораго рода переоцѣнки его ученія о νοῦς (разумѣ) особый свѣтъ (Гегель, Целлеръ, Ибервегъ), а, съ другой, было серьезное стремленіе (Шлейермахеръ, Риттеръ) причислить атомизмъ къ софистикѣ. Срвн. соотвѣтствующія мѣста §§ 22 и 23. Въ противоположность этому до сихъ поръ такого взгляда на мѣсто пиѳагорейцевъ держался только Strümpell (стр. 79 и сл.). Брандиссъ, правда, тоже разсматриваетъ пиѳагореизмъ только въ самомъ концѣ передъ софистикой, но онъ представляетъ для него направленіе, которое идетъ самостоятельно на ряду съ другими построеніями. Относительно дальнѣйшаго см. § 24.

21. Первой и самой несовершенной изъ этихъ примирительныхъ попытокъ является построеніе *Эмпедокла*. Онъ съ яснымъ сознаніемъ беретъ исходнымъ пунктомъ тезисъ Парменида, заключающійся въ томъ, что въ собственномъ смыслѣ не можетъ быть ни возникновенія, ни гибели, но вмѣстѣ съ тѣмъ исходитъ изъ стремленія объяснить фактъ кажущагося возникновенія и исчезновенія и находитъ это объясненіе въ томъ, что на всякое возникновеніе надо смотрѣть, какъ на *смѣшеніе* первоначальныхъ веществъ, а во всякомъ исчезновеніи слѣдуетъ видѣть *распаденіе этой смѣси* [1]. Онъ называетъ эти основныя вещества ῥιζώματα πάντων (корни всего), — привившагося впослѣдствіи выраженія στοιχεῖα онъ, повидимому, еще не употреблялъ. Такимъ образомъ, элементамъ свойственны предикаты невозникшихъ, непреходящихъ и неизмѣнныхъ: они — вѣчное бытіе, а изъ пространственнаго движенія, вслѣдствіе котораго они смѣшиваются другъ съ другомъ въ различныхъ отношеніяхъ, должны быть объяснены многообразіе и смѣна отдѣльныхъ вещей.

На основаніи этого Эмпедоклъ, повидимому, въ правѣ претендовать на первенство въ образованіи столь важнаго для развитія познанія природы *понятія элемента*, какъ ве-

[1]) Plutarchus placita I 30 (Dox. 326): φύσις ουδενός έστιν άπάντων θνητῶν οὐδέ τις ὀυλομένου θανάτοιο τελευτή, ἀλλὰ μόνον μῖξίς τε διάλλαξίς τε μιγέντων ἐστί, φύσις δ'ἐπὶ τοῖς ονομάζεται ἀντρώποισιν.

щества, которое, будучи въ себѣ однородно, допускаетъ качественно неизмѣнныя и только мѣняющіяся состоянія движенія и механическія дѣленія; но онъ пришелъ къ нему путемъ стремленія сдѣлать данное Парменидомъ понятіе бытія пригоднымъ для объясненія природы. Значительно менѣе удачнымъ былъ взглядъ, который выработалъ себѣ Эмпедоклъ въ вопросѣ, касавшемся числа и сущности этихъ элементовъ, хотя этотъ взглядъ исторически оказалъ также соотвѣтствующее дѣйствіе. Такихъ элементовъ Эмпедоклъ нашелъ извѣстныхъ четыре: земля, вода, воздухъ и огонь.

Выборъ этихъ четырехъ основныхъ веществъ проистекалъ у Эмпедокла не изъ систематическаго разсмотрѣнія, какъ ихъ позже обосновалъ Аристотель, который фиксировалъ это ученіе и сдѣлалъ общимъ достояніемъ всей литературы, а повидимому изъ равномѣрно проявившагося вниманія къ предшествовавшимъ натурфилософскимъ теоріямъ: вода, воздухъ, огонь считались у іонійскихъ философовъ первичными веществами, а земля—въ гипотетической физикѣ элеатовъ. Послѣднюю напоминаетъ, кромѣ того, также то, что Эмпедоклъ [1]) противопоставилъ огонь тремъ другимъ элементамъ и такимъ образомъ вернулся къ обоснованному Гераклитомъ (§ 19) двучленному дѣленію. Тѣмъ не менѣе число элементовъ, четыре, носитъ нѣсколько произвольный характеръ и представляетъ изъ себя вслѣдствіе этого нѣчто незрѣлое, какъ это явствуетъ изъ данной только поверхностнымъ образомъ характеристики, которую агригентинскій философъ далъ отдѣльнымъ элементамъ [2]).

Но какъ, далѣе, надо мыслить себѣ возникновеніе различныхъ качествъ отдѣльныхъ вещей изъ смѣшенія этихъ четырехъ основныхъ веществъ, относительно этого, судя по всему, Эмпедоклъ не былъ въ состояніи ничего сказать: пусть даже такимъ путемъ возможно объяснить количественныя отношенія и аггрегативныя состоянія вещей,—особыя качества оказывались такимъ образомъ не выводимыми. Поэтому Эмпедоклъ, повидимому, принялъ во вниманіе только первыя, описывая процессъ смѣшенія и разложенія смѣси такъ, что при этомъ части одного тѣла проникаютъ въ поры, т.-е. въ промежуточныя свободныя мѣста другого, въ

[1]) Aristoteles Metaphysica I[4], 985a 32 — De generatione et corruptione II[3], 330b 19.

[2]) Срвн. *Zeller* I[4], 690.

обратномъ случаѣ—снова выступая изъ нихъ [1]) или когда онъ находилъ, что сродство, а потому и сила взаимнаго притяженія эмпирическихъ субстанцій опредѣляются стереометрическимъ подобіемъ истеченій одной съ порами другой. Относительно качественныхъ различій эмпирическихъ вещей онъ училъ только въ общихъ чертахъ, что они происходятъ отъ различной мѣры, въ какой имѣется въ вещахъ смѣшеніе всѣхъ или только нѣсколькихъ элементовъ.

Но чѣмъ больше Эмпедоклъ настаивалъ въ отношеніи выставленныхъ имъ четырехъ элементовъ на характерѣ бытія Парменида, тѣмъ менѣе онъ могъ отыскать въ нихъ самихъ основаніе того движенія, въ которомъ они должны были находиться по его теоріи смѣшенія и разложенія смѣси. Въ качествѣ чистаго неизмѣннаго бытія элементы *не могутъ двигаться*, *а могутъ только приводиться въ движеніе*. Поэтому этой теоріи необходимо предположить для объясненія міра наряду съ четырьмя основными веществами еще извѣстную причину движенія или *движущую силу*. Въ постановкѣ этой проблемы впервые выступаетъ вполнѣ ясно противоположность Эмпедокла гилозоизму милетскихъ философовъ. Онъ является первымъ философомъ, въ ученіи котораго *сила* и *вещество* обособляются какъ отдѣльныя міровыя потенціи. Послѣ того, какъ онъ, подъ вліяніемъ Парменида, мыслилъ себѣ понятіе обладающаго бытіемъ вещества такъ, что въ немъ самомъ нельзя найти основанія его движенія, ему необходимо было, чтобы объяснить процессъ происхожденія (Geschehen), перейти къ допущенію отличной отъ вещества и приводящей его въ движеніе силы. Если Эмпедоклъ тѣмъ не менѣе ввелъ этотъ дуализмъ въ научное мышленіе грековъ, то это произошло далеко не въ формѣ рѣзкихъ понятій, а въ логическо-поэтической формѣ, такъ какъ онъ обѣ міровыя силы, которыя вызываютъ смѣшеніе и разложеніе смѣси міровыхъ веществъ, обозначилъ какъ *любовь* и *ненависть*.

---

[1]) Эмпедоклъ, повидимому, не видѣлъ никакихъ затрудненій въ томъ, что такое допущеніе предполагаетъ разобщенность первичныхъ веществъ и едва ли было мыслимо безъ допущенія пустого пространства, которое онъ отрицалъ вмѣстѣ съ элеатами (fr. V. 91. Aristoteles de coelo IV_2, 309a 19).

Миѳическимъ и поэтическимъ характеромъ отличается при этомъ не только это персонифицированное названіе, (которое Эмпедоклъ, между прочимъ, распространилъ и на элементы, какъ это сдѣлалъ Парменидъ въ своей дидактической поэмѣ), но и не вышедшее за предѣлы наглядныхъ моментовъ представленіе, которое не развилось до степени ясности понятій. Правда, изъ тѣхъ мѣстъ, въ которыхъ его принциповъ ἀρχαί насчитываютъ въ общемъ шесть (Aristoteles de generatione et corruptione I 1, 314a 16; Simplicius physicius 6 V 25, 21), нельзя заключить съ достовѣрностью, мыслилъ ли онъ себѣ обѣ эти силы при случаѣ также въ видѣ тѣлъ, которыя въ качествѣ таковыхъ примѣшаны къ другимъ субстанціямъ; но о родѣ дѣйствительности и проявленія дѣйствія любви и ненависти, онъ очевидно, не составилъ себѣ яснаго представленія. Къ этому прибавляется еще и то, что наличность двухъ силъ возникла не только изъ теоретической потребности выставить для противоположныхъ явленій смѣшенія и разложенія смѣси различныя причины, но изъ разсмотрѣнія съ точки зрѣнія цѣнностей, по которой любовь представляетъ причину добра, а ненависть—причину зла [срвн. Aristoteles Metaphysica I, 4. 984b. 32. Взглядъ Аристотеля подкрѣпляется тѣми предикатами, которые Эмпедоклъ (fr. V 106 и сл.), приписалъ этимъ понятіямъ φιλότης (любовь) и νεῖκος (ненависть)].

Вотъ при помощи такихъ предпосылокъ Эмпедоклъ достигъ объясненія процесса происхожденія (Geschehen), правда не въ такой мѣрѣ, чтобы понять цѣликомъ каждый отдѣльный процессъ изъ извѣстнаго общаго міровому закона смѣшенія и разложенія смѣси, но все-таки онъ настолько подвинулся впередъ въ этомъ отношеніи, что удовлетворялъ требованію Гераклита, выставивъ теорію постоянно совершающагося хода развитія вещей, который періодически возвращается къ своему исходному пункту. А именно, онъ училъ, что четыре элемента, принятые имъ въ ихъ массѣ за равные, попеременно переходятъ подъ вліяніемъ прониканія νεῖκος (ненависти, вражды) изъ состоянія полнаго смѣшенія и равновѣсія къ разложенію ихъ смѣси и къ полному обособленію, а изъ этого состоянія раздѣленія они съ помощью φιλότης (любви, дружбы) снова возвращаются къ состоянію абсолютнаго смѣшенія. Отсюда получается въ результатѣ круговоротъ четырехъ постоянно смѣняющихъ другъ друга состояній міра: 1) безпредѣльное господство любви и полное объединеніе всѣхъ элементовъ,—Эмпедоклъ назвалъ это состояніе σφαῖρος (шаръ) и характеризовалъ его также какъ τὸ ἕν (единоѳ) или какъ θεός (Богъ); 2) процессъ постепеннаго разложенія смѣси все усиливающимся преобла-

даніемъ νεῖκος (ненависти); 3) абсолютное разобщеніе всѣхъ четырехъ элементовъ вслѣдствіе господства одной ненависти; 4) процессъ постепеннаго образованія новой смѣси вслѣдствіе все повышающагося преобладанія φιλότης (любви).

Срвн. Aristoteles physica VIII 1, 250b 26.

Ясно, что по этой теоріи міръ отдѣльныхъ вещей появляется только во второй и четвертой фазѣ мірового процесса, и что онъ характеризуется всякій разъ противоположностью и борьбой между смѣшивающимъ и разлагающимъ смѣсь принципомъ. Таково положеніе основной мысли Гераклита въ поэтическомъ описаніи міра Эмпедокла. Съ другой стороны, можно сказать, что обѣ части дидактической поэмы Парменида появляются въ данномъ случаѣ уже не въ видѣ противоположности бытія и видимости, а въ отношеніи смѣняющихся міровыхъ состояній. Первая и третья фаза представляются акосмическими въ элеатскомъ смыслѣ, вторая и четвертая, наоборотъ,—фазами мірообразованія, полными гераклитовскаго πόλεμος (войны, вражды).

То, что мы знаемъ изъ историческихъ источниковъ объ отдѣльныхъ частяхъ ученія Эмпедокла, указываетъ, повидимому, на то, что онъ разсматривалъ современное ему состояніе міра съ точки зрѣнія той четвертой фазы, въ которой раздѣленные ненавистью элементы переходятъ снова въ своемъ превращеніи съ помощью любви въ состояніе σφαῖρος'α (шара). По крайней мѣрѣ, онъ училъ въ вопросѣ образованія міровъ, что разобщенные элементы были приведены любовью въ смѣшивающее ихъ вращательное движеніе, вслѣдствіе котораго огонь, въ то время какъ воздухъ охватывалъ въ началѣ цѣлое въ видѣ шара, прорвался вверхъ, воздухъ былъ оттѣсненъ внизъ, а въ срединѣ осталась земля, смѣшавшись съ водой въ видѣ ила. Такимъ образомъ возникли два полушарія: одно—свѣтлое, огненное, другое—темное, воздушное съ разбросанными частями огня; эти полушарія, совершая вслѣдствіе напора воздуха вращательное движеніе вокругъ земли, производятъ день и ночь.

Въ частностяхъ Эмпедоклъ обнаруживаетъ—конечно не безъ зависимости отъ пиѳагорейцевъ—высоко развитыя астрономическія представленія объ освѣщеніи луны солнцемъ, о затменіяхъ, о наклонѣ эклиптики и т. д. и выставляетъ много интересныхъ метереологическихъ гипотезъ.

Эмпедоклъ проявлялъ особый интересъ къ органическому міру. На растенія онъ смотритъ, какъ на первые организмы,

и они, по его мнѣнію, такъ же одушевлены, какъ животныя. Въ отдѣльныхъ замѣчаніяхъ, въ которыхъ онъ сравнивалъ образованіе плода и растеній съ животнымъ зарожденіемъ, ихъ листья—съ волосами, перьями, чешуей, видны первые зародыши сравнительной морфологіи. Передаютъ также, что онъ произвелъ много физіологическихъ наблюденій, а въ особенности онъ является авторомъ біологическихъ разсужденій, на основѣ которыхъ онъ—до нѣкоторой степени уже въ смыслѣ современной теоріи приспособленія, хотя и съ фантастической наивностью—объяснялъ себѣ существованіе теперешнихъ способныхъ къ жизни организмовъ тѣмъ, что изъ всей массы безцѣльно возникшихъ образованій выживаютъ цѣлесообразныя формы [1]).

Эмпедоклъ не исключалъ изъ этого чисто механическаго возникновенія и человѣка [2]), относительно физіологическихъ функцій котораго онъ выставилъ много отдѣльныхъ интересныхъ гипотезъ. Главную роль при этомъ играетъ кровь, которая была для него настоящимъ носителемъ жизни и въ которой онъ считалъ себя въ правѣ видѣть наиболѣе совершенное смѣшеніе четырехъ элементовъ. Въ особенности интересно то, что онъ и процессъ воспріятія и процессъ порожденнаго ощущеніями чувства понималъ также по аналогіи къ своей общей теоріи взаимодѣйствія элементовъ: онъ объяснялъ его соприкосновеніемъ маленькихъ частей воспринимаемыхъ вещей съ частицами воспринимающихъ органовъ, при чемъ, по его мнѣнію, то первыя проникали во вторыя какъ при слуховыхъ ощущеніяхъ, то наоборотъ, какъ это бываетъ при зрительныхъ ощущеніяхъ. А такъ какъ въ общемъ онъ считалъ такое взаимодѣйствіе тѣмъ тѣснѣе, чѣмъ больше сходства было въ истеченіяхъ и порахъ, то онъ выставилъ основоположеніе, что всѣ внѣшнія вещи по-

---

1) Аристотель далъ этой мысли, которая содержитъ in nuce все современное ученіе о развитіи, логическое выраженіе Physica II 8. 198b 29: ὅπου μὲν οὖν ἅπαντα συνέβη ὥσπερ κἂν εἰ ἕνεκά του ἐγένετο, ταῦτα μὲν ἐσώθη ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου συστάντα ἐπιτηδείως. ὅσα δὲ μὴ οὕτως ἀπώλετο καὶ ἀπόλλυται, καθάπερ Ἐμπεδοκλῆς λέγει κτλ.

2) Онъ, повидимому, хорошо воспользовался въ этомъ смыслѣ сагами о центаврахъ и т. д.

знаются однороднымъ въ насъ, чѣмъ, до нѣкоторой степени, уже было дано представленіе о человѣкѣ какъ микрокосмосѣ, т.-е. какъ о крайне тонкомъ смѣшеніи всѣхъ веществъ.

А отсюда для Эмпедокла слѣдовало, что все достигаемое съ помощью воспріятія знаніе человѣка зависитъ отъ смѣшенія элементовъ въ его тѣлѣ, въ особенности въ крови, т.-е. что духовная структура зависитъ отъ тѣлесной. Но именно потому онъ былъ въ правѣ при случаѣ жаловаться, какъ Ксенофанъ, на ограниченность человѣческаго знанія, а, съ другой стороны, какъ Гераклитъ и Парменидъ, утверждать, что истинное знаніе дается не чувственнымъ воспріятіемъ, а только мышленіемъ (νοεῖν) и разумомъ (νοῦς) [1].

Эмпедоклъ изъ Агригента, первый доріецъ въ исторіи философіи, жилъ вѣроятно приблизительно около 490—430. Онъ происходилъ изъ одного богатаго и уважаемаго рода, который въ партійной борьбѣ города стоялъ на сторонѣ демократовъ. Какъ уже его отецъ Метонъ, онъ также выдѣлялся какъ гражданинъ и государственный дѣятель, но долженъ былъ позже оставить это поприще, уступая нерасположенію къ себѣ своихъ согражданъ. Затѣмъ онъ путешествовалъ, окруженный славой чудотворца, [2] по Сициліи и Великой Греціи, занимаясь врачебной и жреческой дѣятельностью, и о его смерти позже возникло много легендъ, какъ, напримѣръ, извѣстный разсказъ о томъ, что онъ прыгнулъ въ Этну. Въ этой своей религіозной дѣятельности онъ отстаивалъ ученіе о переселеніи души, болѣе чистый взглядъ на Бога, который, какъ кажется, стоялъ близко къ культу Аполлона. Это были проповѣди, содержаніе которыхъ не стояло въ связи съ его метафизическо-физической теоріей, но онѣ обнаруживали тѣмъ больше сходства съ ученіемъ Пиѳагора (§ 12). Нѣтъ сомнѣнія, что онъ зналъ это ученіе, болѣе того,—все его выступленіе производитъ впечатлѣніе извѣстной копіи Пиѳагора. Болѣе близкая принадлежность къ союзу пиѳагорейцевъ невѣроятна уже въ силу той политической позиціи, которую онъ занималъ.

Хотя Эмпедоклъ такимъ образомъ—за исключеніемъ его знакомства съ ученіями Гераклита и Парменида, изъ которыхъ послѣдняго онъ вѣроятно зналъ и лично,—стоитъ довольно одиноко, онъ тѣмъ не менѣе, повидимому, входитъ въ составъ довольно обширнаго союза, судя по тому что его называютъ однимъ изъ первыхъ представителей риторики [3]), и такимъ образомъ устанавливается извѣстная связь между нимъ и такъ называемой сицилійской школой риторики, изъ числа членовъ которой до

[1]) Стр. 24 и 81.

[2]) Такъ онъ описываетъ самого себя въ началѣ его καθαρμοί (очищеніе).

[3]) Diogenes Laertius VIII 57. Sextus Empiricus, Adversus Mathematicos", VII, 6.

насъ дошли имена жившихъ еще до Горгія, Коракса и Тизія [1]).—Изъ поэтическихъ твореній Эмпедокла имѣются достовѣрныя свидѣтельства только относительно περὶ φύσεως (о природѣ) и καθαρμοί (очищенія). Сохранившіеся немногіе отрывки собрали въ особенности *Sturz* (Лейпцигъ, 1805), *Karsten* (Амстердамъ 1838) и *Stein* (*Боннъ* 1852).—Срвн. Bergk „De proemio E". Берлинъ, 1839, *Panzerbieter* „Beiträge zur Kritik und Erläuterung des E". Мейнингенъ 1844). *Schläger* „E., quatenus Heraclitum secutus sit" Эйзенъ 1878 г.—*O. Kern* „Empedokles und Orphiker (Archiv für Geschichte der Philosophie I 498 и сл.).

22. *Анаксагоръ*,—„годами старше Эмпедокла, своими трудами моложе его" [2]), — довелъ начатый Эмпедокломъ ходъ мыслей въ одну сторону до конца. Какъ и агригентскій философъ, онъ также убѣжденъ въ томъ, что въ рѣчахъ о возникновеніи и гибели кроется невѣрное словоупотребленіе, такъ какъ міровая масса должна оставаться неизмѣнно равной себѣ [3]), и что поэтому кажущееся возникновеніе и гибель лучше было бы обозначать какъ соединеніе и раздѣленіе (σύγκρισις sive σύμμιξις καὶ διάκρισις). То, что при этомъ вступаетъ въ соединеніе или претерпѣваетъ отдѣленіе, представляетъ изъ себя и у него множество первоначальныхъ веществъ, которыя онъ назвалъ χρήματα или σπέρματα (вещи или сѣмена). Соглашаясь въ этомъ со своимъ предшественникомъ, онъ тѣмъ больше противится его произвольному установленію числа четыре этихъ элементовъ, что невозможно объяснить все качественное различіе эмпирическихъ вещей изъ смѣшенія такихъ четырехъ элементовъ, а такъ какъ понятіе бытія у Парменида исключаетъ также новое возникновеніе и исчезновеніе качественныхъ опредѣленностей,—оно, наоборотъ, требуетъ качественной неизмѣняемости также и для всей совокупности веществъ,—то Анаксагоръ дѣлаетъ изъ этого выводъ, что отличающихся качественно другъ отъ друга χρήματα (вещей) существуетъ столько, сколько такихъ качественныхъ опредѣленностей встрѣчается въ эмпирическихъ вещахъ. Доступныя нашему воспріятію вещи всѣ сложны и ихъ, по мнѣнію Анаксагора, называютъ

---

[1]) Сравн. дальше § 26.

[2]) Aristoteles Metaphysica I 3, 984a 11.

[3]) Стр. 14.

по преобладающему въ нихъ въ соотвѣтствующемъ случаѣ веществу [1]), а ихъ качественное измѣненіе ἀλλοίωσις заключается въ томъ, что къ данной вещи привступаютъ другія вещества или нѣкоторыя выдѣляются изъ соединенія.

По этому взгляду χρήματα (первичныя вещества) необходимо мыслить дѣлимыми [2]) и въ противоположность къ доступнымъ воспріятію вещамъ, которыя состоятъ изъ разнородныхъ составныхъ частей, за такія χρήματα должны быть признаны всѣ тѣ субстанціи, которыя, сколько бы ихъ ни разлагали, распадаются всякій разъ на однородныя части. Поэтому Аристотель назвалъ σπέρματα (сѣмена) Анаксагора ὁμοιομερῆ (съ подобными частями) и въ болѣе поздней литературѣ за ними осталось названіе *гомеомерій*. Такимъ образомъ то, что при этомъ намѣчалось передъ умственнымъ взоромъ Анаксагора, является не чѣмъ инымъ, какъ *химическимъ* понятіемъ *элемента*. При проведеніи этого понятія далѣе обнаруживается конечно вся несостоятельность показаній опыта, съ помощью которыхъ могъ работать Анаксагоръ; ибо такъ какъ наблюденіе направляется въ то время еще вовсе не на химическое разложеніе, а только на механическое разъединеніе, то въ перечисленіи гомеомерій Анаксагора появляются рядомъ съ металлами и составныя части животныхъ организмовъ, какъ, наприм., кости, мясо и мозгъ, а такъ какъ у нашего философа нѣтъ средствъ для установленія опредѣленнаго числа элементовъ, то онъ объявляетъ, что ихъ *безчисленное количество*, что они различны по виду (ἰδέα), цвѣту и вкусу.

Если Аристотель въ нѣсколькихъ мѣстахъ (срвн. *Zeller* I[4], 875 и сл. приводитъ въ качествѣ примѣровъ элементовъ у Анаксагора только органическія субстанціи, то это больше соотвѣтствуетъ его собственному пристрастію къ этой области, чѣмъ склонности Анаксагора сводить неорганическія вещества на органическія. Наоборотъ, во всемъ ученіи послѣдняго объ образованіи міра нельзя открыть ни малѣйшихъ слѣдовъ различія

---

[1]) Aristoteles physica I 4, 187 b.

[2]) Не смотря на это Анаксагоръ полемизируетъ въ странной зависимости отъ Парменида, какъ и Эмпедоклъ, противъ допущенія пустого пространства (Aristoteles Physica IV 6, 213a, 22), но въ то же время и противъ (даннаго вмѣстѣ съ понятіемъ атома) предѣла дѣлимости.

органическаго и неорганическаго по цѣнности; въ особенности тотъ элементъ, который можно назвать его телеологіей, далеко не относится только къ органическому.

Что касается, далѣе, движенія этихъ субстанцій, то у Анаксагора, принципъ бытія и принципъ процесса происхожденія (Geschehens), правда, тоже отдѣляются другъ отъ друга, но совершенно инымъ образомъ, чѣмъ у Эмпедокла. Анаксагоръ отбросилъ поэтическую и миѳическую форму этой мысли, но въ то же время у него на мѣсто гераклитовской идеи противоположности процессовъ движенія становится снова мысль о единствѣ мірового процесса; а такъ какъ Анаксагоръ (какъ это имѣетъ мѣсто во всякомъ наивномъ мышленіи), можетъ мыслить себѣ дѣйствительное только какъ матеріальное вещество, то онъ ищетъ въ одномъ изъ безчисленныхъ χρήματα (первичныхъ элементовъ) общей причины движенія для всѣхъ остальныхъ. Такимъ образомъ, онъ мыслитъ себѣ это вещество—силу или вещество—двигатель живымъ какъ таковое, т.-е.—по аналогіи къ міровому веществу іонійскихъ философовъ: *оно приводитъ изъ себя въ движеніе остальныя вещества*[1]). А его сущность Анаксагоръ конструируетъ изъ характера созданнаго имъ міра воспріятія: онъ представляетъ упорядоченное, цѣлесообразно образованное цѣлое, и создавшая его сила должна быть, значитъ, упорядочивающей, цѣлесообразно дѣйствующей. Поэтому Анаксагоръ назвалъ ее по аналогіи[2]) съ принципомъ, проявляющимъ свою дѣятельность въ живыхъ существахъ, νοῦς, т.-е. разумомъ или, что, можетъ быть, будетъ наиболѣе удачнымъ переводомъ,—*мыслительнымъ веществомъ*. Далекій отъ того чтобы быть имматеріальнымъ принципомъ, этотъ „духъ" Анаксагора представляетъ изъ себя тѣлесное вещество, но, конеч-

---

[1]) Мѣсто у Аристотеля Physica VIII 5, 256 b 24 доказываетъ только, что Анаксагоръ характеризовалъ νοῦς (разумъ) какъ ἀπαθής (свободный отъ страдательной роли) и ἀμιγής (несмѣшанный). Предикатъ же ἀκίνητος (неподвижный) является заключеніемъ Аристотеля. Способность къ движенію νοῦς (разума) и сообщенію этого движенія отдѣльнымъ вещамъ ясно вытекаетъ изъ такихъ мѣстъ какъ Stobeius Eclogae I 790 (Dox. 392) Simpliciu phys. 35 r. 164, 23.

[2]) Aristoteles Metaphysica I, 3, 984b15. Καθάπερ ἐν τοῖς ξφοις.

но совершенно исключительное: оно—„самое легкое", наиболѣе подвижное, единственное вещество, которому свойственно движеніе какъ таковому; оно представляетъ, какъ въ макрокосмосѣ, такъ и въ микрокосмосѣ λόγος (понятіе, смыслъ),— въ отношеніи мірового движенія и образованія міра оно обладаетъ всѣми функціями гераклитовскаго огня.

Онъ находитъ этотъ порядокъ (κόσμος) и цѣлесообразность эмпирическаго міра, на которые опирается Анаксагоръ, утверждая νοῦς διακοσμῶν τὰ πάντα (разумъ, упорядочивающій все), не столько въ земныхъ отдѣльныхъ вещахъ, сколько въ большихъ соотношеніяхъ міровой системы, въ равномѣрномъ вращеніи небесныхъ тѣлъ[1]). Такимъ образомъ, его монистическій и телеологическій образъ представленія покоится на астрономическихъ мотивахъ. (Срвн. *W. Dilthey* „Einleitung in die Geisteswissenschaften" I, 201 и сл.) Далѣе, его разсмотрѣніе направлено чисто натуралистически на физическое объясненіе и не имѣетъ ничего общаго съ религіозными тенденціями. Если бы даже онъ назвалъ νοῦς Богомъ[2]), что очень сомнительно, то это было бы только метафизическимъ способомъ выраженія, какъ онъ уже былъ данъ милетскими философами. Наконецъ, ученіе о νοῦς было уже Аристотелемъ истолковано въ извѣстномъ мѣстѣ, гдѣ онъ (Metaphysica I 3, 984b 17) описываетъ Анаксагора, какъ единственно трезваго среди всѣхъ остальныхъ, слишкомъ въ смыслѣ имматеріальной духовности, а въ гегелевской конструкціи, которая въ этомъ отношеніи не оставлена еще и до сихъ поръ, Анаксагору отводится, именно въ силу этого мнимаго открытія „духа", мѣсто въ заключительной стадіи дософистическаго развитія философіи: получается привлекательно стройный процессъ, когда въ этой натурфилософіи міровой принципъ становится развиваясь отъ воды черезъ воздухъ и огонь все „духовнѣе", пока наконецъ изъ матеріи не получится какъ бы путемъ дистиллированія „духъ". Но этотъ „духъ" представляетъ изъ себя именно живое, т.-е. самодвижущееся тѣло: Анаксагоръ съ его νοῦς (разумомъ) едва ли подвинулся хоть на шагъ ближе къ имматеріальному началу, чѣмъ Анаксименъ со своимъ воздухомъ и Гераклитъ съ его огнемъ. Но нельзя не отмѣтить въ противоположность этому, что Анаксагоръ восприняль въ этой характеристикѣ движущаго принципа въ теоретическое объясненіе моментъ оцѣнки еще болѣе рѣшительнымъ образомъ, чѣмъ это сдѣлалъ Эмпедоклъ: удивленіе передъ красотой и гармоніей вселенной диктуетъ допущеніе упорядочивающаго міръ мыслительнаго вещества.

Поэтому этотъ νοῦς (разумъ) противопоставляется остальнымъ веществамъ: онъ одинъ является самъ по себѣ чистымъ

[1]) Simpl. 33v 156,13. πάντα διεκόσμησε νόος καὶ τὴν περιχώρησιν ταύτην, ἣν νῦν περιχωρεῖ τά τε ἄστρα καὶ ὁ ἥλιος καὶ ἡ σελήνη καὶ ὁ ἀὴρ καὶ ὁ αἰθὴρ οἱ ἀποκρινόμενοι.

[2]) Cicero Academica II, 37, 118; Sextus Empiricus „Adversus Mathematicos" IX, 6.

и несмѣшаннымъ, онъ простъ и обладаетъ благодаря „знанію" властью надъ всѣми другими веществами [1]). Въ качествѣ движущагося привлекательнаго пункта онъ какъ бы ведетъ свою игру съ остальными субстанціями, которыя смѣшаны подъ вліяніемъ его воздѣйствія, и въ большей или меньшей мѣрѣ сообщается временно возникшимъ такимъ образомъ отдѣльнымъ вещамъ; ибо и онъ также, какъ и всѣ вещества, дѣлимъ въ количественномъ отношеніи, но неизмѣненъ въ качественномъ; оставаясь по своему существу вездѣ одинаковымъ съ самимъ собой, онъ распредѣленъ только въ различной мѣрѣ между отдѣльными вещами [2]).

Между тѣмъ Анаксагоръ пользуется допущеніемъ мыслительнаго вещества только для того, чтобы, съ одной стороны, объяснить вообще начало движенія, а съ другой,— такія явленія отдѣльныхъ процессовъ происхожденія, которыя онъ не смогъ вывести изъ механическаго теченія однажды установившагося мірового движенія. Каковы были именно эти явленія въ деталяхъ, этого нельзя усмотрѣть [3]) изъ тѣхъ упрековъ, которые дѣлались Анаксагору по этому поводу [4]). Поэтому насколько мы знаемъ, то примѣненіе, которое сдѣлалъ Анаксагоръ изъ своего ученія о νοῦς (разумѣ) въ отношеніи объясненія происходящаго, ограничивается только тѣмъ, что онъ приписалъ „упорядочивающему" мыслительному веществу *начало движенія*, которое затѣмъ путемъ механики толчка и давленія продолжалось желательнымъ для νοῦς (разума) образомъ среди остальныхъ веществъ. Съ этимъ связано также и то, что Анаксагоръ не хотѣлъ ничего знать ни о какой-либо множественности сосуществующихъ, ни о множественности слѣдующихъ другъ за другомъ міровъ, а хотѣлъ только описать возникновеніе нашего настоящаго міра. Поэтому онъ говоритъ въ отличіе отъ всѣхъ своихъ предшественниковъ о началѣ міра во времени.

---

[1]) Отр. 7 и 8.

[2]) Изъ этого ясно, какъ превратно толкованіе, будто Анаксагоръ мыслилъ себѣ свой νοῦς (разумъ) какъ божественную личность.

[3]) Plato „Phaedo" 97 b., Aristoteles Metaphysica I, 4. 985a, 18.

[4]) Судя по Theophrastus historia. plantarum III, 1, 4, въ высшей степени невѣроятно, чтобы это касалось генезиса организмовъ.

Этому началу міра предшествовало по его ученію состояніе полнѣйшаго смѣшенія всѣхъ субстанцій, которое до нѣкоторой степени похоже на σφαῖρος Эмпедокла,—смѣсь, въ которой всѣ χρήματα [первоначальные элементы, за исключеніемъ νοῦς (разума)] были смѣшаны въ такомъ маломъ распредѣленіи, что цѣлое не обладало никакими особыми опредѣленными качествами.

Это представленіе напоминаетъ отчасти хаосъ, отчасти ἄπειρον (безграничное) Анаксимандра (§ 15) и поясняется у Анаксагора ученіемъ, что смѣси различныхъ χρήματα (первоначальныхъ элементовъ) даютъ при воспріятіи тѣ качества, въ которыхъ всѣ ихъ составныя части находятся въ согласіи другъ съ другомъ, и что онъ такимъ же образомъ понималъ и четыре элемента Эмпедокла какъ такія смѣси первичныхъ веществъ[1]). Для абсолютнаго смѣшенія („ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν—всѣ первоначальные элементы были вмѣстѣ",—такъ начиналось сочиненіе Анаксагора) не оставалось въ этомъ случаѣ никакого качества.

Въ этомъ хаосѣ мыслительное вещество произвело прежде всего въ одномъ пунктѣ[2]) вращательное движеніе большой скорости, которое, распространяясь вокругъ себя на все болѣе широкую область, привело къ образованію даннаго упорядоченнаго міра и при безконечности вещества ведетъ къ дальнѣйшему его формированію. Сначала по Анаксагору выдѣлились въ силу этого вращенія двѣ большія массы, которыя характеризовались противоположностью, съ одной стороны, свѣтлаго, теплаго, тонко-легкаго и сухого, а съ другой, темнаго, холоднаго, плотно-тяжелаго и влажнаго, и были названы Анаксагоромъ αἰθήρ и ἀήρ (эфиръ и воздухъ)[3]). Затѣмъ, по его ученію, послѣдній, согнанный въ середину, сгустился въ воду, землю и камни. Въ своихъ представленіяхъ о землѣ этотъ философъ обнаруживаетъ зависимость главнымъ образомъ отъ іонійскихъ философовъ, на звѣзды онъ смотрѣлъ какъ на расколотые куски земли и камней, ко-

---

[1]) Aristoteles de generatione et corruptione I 1, 314a 24. *Zeller* I[4] 876.

[2]) За такой пунктъ Анаксагоръ считалъ, вѣроятно, полярную звѣзду. Срвн. *H. Martin* „Mémoires de l'Institut" 29,176 и сл. и Dilthey въ др. м.

[3]) Эти противоположности напоминаютъ еще больше, чѣмъ Парменида, іонійскихъ философовъ. Въ отношеніи многообразія, смѣшенія и опредѣленности качества онѣ стоятъ у Анаксагора, очевидно, между μίγμα и элементами Эмпедокла.

торые раскалились въ окружающей ихъ огненной средѣ. Въ большомъ метеоритѣ, упавшемъ на Эгоспотамосѣ, онъ видѣлъ подтвержденіе этой своей теоріи и вмѣстѣ съ тѣмъ доказательство однородности вселенной въ отношеніи вещества. Его астрономическія представленія обнаруживаютъ многосторонniя, высоко развитыя и отчасти покоющіяся на собственныхъ изслѣдованіяхъ представленія и познанія: онъ вѣрно объясняетъ затменія и приписываетъ солнцу и лунѣ, правда, все еще слишкомъ малые, но тѣмъ не менѣе уже очень большіе размѣры въ сравненіи съ показаніями чувственнаго впечатлѣнія.

При этомъ Анаксагоръ твердо держался того взгляда, что какъ въ самомъ хаосѣ, такъ и во всѣхъ дифференцировавшихся изъ него отдѣльныхъ вещахъ, смѣшеніе первичныхъ веществъ такъ тонко и тѣсно, что вездѣ имѣется отъ каждаго, по крайней мѣрѣ, кое-что, и такимъ образомъ также при произведенномъ путемъ высушивающей силы небеснаго огня раздѣленіи воды и земли органическія σπέρματα (сѣмена) развились въ растенія и животныя. А къ нимъ присоединенъ въ качествѣ одушевляющаго принципа νοῦς (разумъ), самостоятельная двигательная сила котораго была введена Анаксагоромъ въ данномъ случаѣ, конечно, въ качествѣ причины не поддающихся механическому объясненію функцій [1]). Повидимому, и онъ удѣлялъ особое вниманіе чувственному воспріятію, которое онъ однако-жъ выводилъ, въ полной противоположности къ Эмпедоклу, изъ соединеннаго съ чувствомъ неудовольствія дѣйствія противоположностей другъ на друга. При этомъ и онъ также считалъ достижимое такимъ путемъ познаніе относительнымъ, [2]) а въ противоположность ему истину по Анаксагору можно найти только съ помощью λόγος'а, путемъ причастности индивида къ міровому разуму.

---

[1]) Это имѣетъ въ виду упрекъ Аристотеля, что Анаксагоръ не отдѣлилъ принципъ мышленія (νοῦς) отъ одушевляющаго принципа (Ψυχή). De anima I, 2. 404b,—упрекъ, возникшій во всякомъ случаѣ не изъ имманентной критики взглядовъ Анаксагора.

[2]) Aristoteles Metaphysica IV 5, 1009b 25. Sextus Empiricus VII. 91.

Анаксагоръ былъ родомъ изъ Клазоменъ, т.-е. изъ круга іонійскаго образованія, изъ котораго очевидно почерпнуты его богатыя естественно-научныя познанія и опредѣленно положительный интересъ къ физическимъ проблемамъ въ его ученіи. Годомъ его рожденія надо считать (съ *Zeller*'омъ I⁴ 865 и сл. противъ *Hermann*'а) приблизительно 500 г. О ходѣ его образованія и въ особенности о томъ, какимъ образомъ, наприм., онъ завязалъ сношенія съ элеатами, имѣвшими такое важное значеніе для его ученія, мы ничего не знаемъ. Онъ росъ въ богатой обстановкѣ и его описываютъ какъ почтеннаго человѣка, который, будучи далекъ отъ всякаго практическаго и политическаго интереса, объявилъ „своимъ отечествомъ небо, а созерцаніе небесныхъ свѣтилъ—задачей своей жизни“,—слова, въ которыхъ достойно вниманія наряду съ постановкой извѣстнаго чисто теоретическаго жизненнаго идеала и астрономическая тенденція, которая характеризуетъ его философію. Около середины этого столѣтія Анаксагоръ переселился въ качествѣ перваго изъ значительныхъ философовъ въ Аѳины, гдѣ онъ, повидимому, образовалъ центръ научной дѣятельности и привлекъ съ себѣ наиболѣе значительныхъ людей. Онъ былъ другомъ Перикла и былъ замѣшанъ въ 434 г. въ начатый противъ Перикла процессъ по обвиненію его въ безбожіи, вслѣдствіе чего онъ долженъ былъ покинуть Аѳины и переѣхалъ въ Лампсакосъ. Здѣсь онъ основалъ научное общество и умеръ немного лѣтъ спустя (приблизительно въ 428) въ большомъ почетѣ. Отрывки его, повидимому, единственнаго оставленнаго имъ сочиненія περὶ φύσεως („о природѣ“), написаннаго прозой, собрали *Schaubach* (Лейпцигъ 1827) и *Schorn* (съ отрывками сочиненій Діогена изъ Аполлоніи, Боннъ 1829).—*Panzerbieter* „De fragmentorum An. ordine“ (Мейнингенъ 1836), *Breier* „Die Philosophie des Anaxagoras nach Aristoteles (Берлинъ 1840), *Zévort* „Dissertation sur la vie et la doctrine d'A.“ (Парижъ 1843), *Alexi* „Anaxagoras und seine Philosophie“ (Neu-Ruppin 1867).—*M. Heinze* „Ueber den νοῦς des A.“ (Berichte der Sächsischen Gelleschaft der Wissenschaften 1890).

Ученикомъ Анаксагора называютъ Архелая, который однако жъ стоитъ подъ такимъ вліяніемъ другихъ ученій, что онъ будетъ упомянутъ только позже (§ 25). Аллегорическое истолкованіе гомеровскихъ стихотвореній, которое приписывается частью самому Анаксагору (Diogenes Laertius II, 11), частью его ученику *Метродору*, едва ли стоитъ въ какой-либо, хотя бы и самой незначительной связи съ его философіей.

23. Тотъ, кто захотѣлъ бы избѣжать произвольности числа элементовъ четыре у Эмпедокла, долженъ былъ бы, чтобы противопоставить этому ученію послѣдовательную теорію, утверждать относительно качественныхъ опредѣленностей вещей или, что онѣ всѣ изначальны, или что ни одна изъ нихъ не первоначальна. По первому пути пошелъ Анаксагоръ, по второму—*атомисты*. Принявъ для объясненія эмпирическаго процесса происхожденія (Geschehens) так-

же множественность обладающихъ неизмѣннымъ бытіемъ элементовъ, они имѣли достаточно смѣлости, чтобы свести всѣ качественныя различія міра явленій на исключительно количественныя различія истинной сущности вещей. Въ этомъ заключается ихъ рѣшающее значеніе для исторіи европейской науки.

Въ исторіи философіи привыкли разсматривать ученія „атомистовъ" въ нераздѣльномъ пониманіи въ числѣ дософистическихъ системъ, и это объясняется тѣмъ, что у насъ нѣтъ никакихъ прямыхъ извѣстій объ основателѣ этого ученія, Левкиппѣ, и его теоріи; система же атомизма имѣется у насъ въ относительной полнотѣ только въ томъ видѣ, какъ ее выполнилъ Демокритъ. Но между обоими философами лежитъ промежутокъ времени, по крайней мѣрѣ, въ 40 лѣтъ и это въ ту эпоху крайне оживленной духовной работы, которая была заполнена въ Греціи зачатками софистики. Левкиппъ—современникъ Зенона, Эмпедокла и Анаксагора, Демокритъ же былъ современникъ Сократа, а по своимъ работамъ въ преклонномъ возрастѣ и современникомъ Платона. Этому отношенію возрастовъ соотвѣтствуетъ также и то, что, правда, основная мысль атомистики возникла у Левкиппа въ качествѣ метафизическаго постулата изъ гераклитовско-парменидовскихъ проблемъ, но что проведеніе ея въ той формѣ, какъ эту мысль далъ Демокритъ, было возможно только на основѣ софистическихъ теорій въ особенности — теоріи Протагора. Срвн. § 32). Далѣе, этимъ измѣнившимся условіямъ времени соотвѣтствуетъ также то, что тѣ ученія атомизма, которыя мы въ правѣ сводить къ Левкиппу, остаются цѣликомъ въ рамкахъ метафизическо-физическихъ теорій его современниковъ Эмпедокла и Анаксагора, въ то время, какъ ученіе Демокрита производитъ впечатлѣніе широко поставленной системы въ родѣ системы Платона. Такимъ образомъ хронологическія и фактическія основанія требуютъ того, чтобы данные Левкиппомъ зачатки атомизма отдѣлить въ изложеніи какъ дософистическое ученіе отъ системы Демокрита, обусловленной поворотомъ греческаго мышленія въ субъективную сторону, какъ бы это ни было трудно выполнить въ частностяхъ. Такимъ образомъ въ этомъ мѣстѣ мы разовьемъ только общую метафизическую основу атомизма, которая выработалась, какъ это можно доказать, въ качествѣ непосредственнаго послѣдовательнаго вывода изъ данной элеатами постановки проблемы [1]).

Поэтому, причиной того, что *Шлейермахеръ* (Geschichte der Philosophie. Собр. соч. III, 4, а 7. 73), а затѣмъ *Риттеръ* (Geschichte der Philosophie I 589 и сл.) хотѣли поставить атомистовъ рядомъ съ софистами, является, съ одной стороны, полное непониманіе первыхъ мотивовъ атомистики, а, съ другой, все-таки оправдываемое чувство, хотя его защищали въ связи съ полными предразсудковъ взглядами совершенно неправильно. Атомизмъ

[1]) Къ тому, что ее съ полной увѣренностью можно приписать уже Левкиппу, срвн. *Zeller* I[4], 843, примѣч. 1.

возникаетъ у Левкиппа, какъ развѣтвленіе элеатскаго ученія. А система Демокрита, далекая отъ того, чтобы быть самой софистикой, предполагаетъ ученіе Протагора. Указаніе на это соотношеніе встрѣчается у *Дильтея* (Dilthey „Einleitung in die Geisteswissenschaften“ I, 200).

Левкиппъ, первый представитель этой теоріи, стоитъ вполнѣ яснымъ образомъ въ зависимости отъ элеатскаго ученія: и по его взгляду бытіе исключаетъ какъ всякое возникновеніе и гибель, такъ и всякое качественное измѣненіе; и для него бытіе совпадаетъ съ тѣлесностью (ὄν—обладающее бытіемъ съ πλέον — полнымъ). Въ силу такого отождествленія Парменидъ долженъ былъ необходимымъ образомъ отрицать реальность пустого пространства, а потому—и реальность множественности и движенія. А чтобы было возможно, какъ этого требовалъ интересъ физической теоріи, признать реальными множественность и движеніе и сдѣлать снова возможнымъ научное пониманіе дѣйствительности, самымъ простымъ и логически наиболѣе послѣдовательнымъ средствомъ было объявить это „необладающее бытіемъ“, пустое (τὸ κενόν) всетаки существующимъ [1]). Поэтому допущеніе пустого пространства представляетъ собой характерное основное ученіе атомистики, противъ котораго ведется борьба со всѣхъ сторонъ (Зенонъ, Анаксагоръ). Цѣль же этого допущенія заключается именно только въ томъ, чтобы достичь возможности признать за обладающимъ бытіемъ множественность и способность къ движенію: съ помощью ихъ станетъ возможнымъ построить эмпирическій міръ изъ пустого и движущагося въ немъ разнообразнаго полнаго, изъ „необладающаго бытіемъ“ и множества „обладающихъ бытіемъ“. На мѣсто гипотетической физики Парменида становится снова категорическая, на мѣсто проблематической—ассерторическая и аподиктическая.

Но отступивъ отъ парменидовскаго понятія бытія только настолько, насколько это казалось ему необходимымъ для объясненія множественности и движенія, онъ продолжалъ держаться не только признака неизмѣняемости (какъ

[1]) Повидимому, только Демокритъ нашелъ уже для этой мысли обостренную формулу: μὴ μᾶλλον τὸ δὲν ἢ τὸ μηδὲν εἶναι, „что“ нисколько не реальнѣе „ничто“. Plut. adv. Col. 4, 2 (1109).

и признака невозникновенія и непреходимости), но и удержалъ признакъ сплошной качественной однородности обладающаго бытіемъ. Поэтому Левкиппъ учитъ въ противоположность Эмпедоклу и Анаксагору, что все принятое имъ множество обладающихъ бытіемъ по качеству однородно, а это качество для него совершенно по Пармениду — представляетъ изъ себя абстрактную,собственно лишенную качествъ тѣлесность—τὸ πλέον (полное). А такъ какъ по элеатскому принципу всякое различіе надо мыслить себѣ только какъ нѣчто возникшее въ силу проникновенія необладающаго бытіемъ въ обладающее имъ, то для Левкиппа, съ одной стороны, различія между отдѣльными обладающими бытіемъ элементами заключаются только въ такихъ свойствахъ, которыми они обязаны своему ограниченію „необладающимъ бытіемъ", пустымъ пространствомъ, т.-е. — въ количественныхъ различіяхъ вида, величины и движенія; съ другой стороны, каждое изъ обладающихъ неизмѣннымъ бытіемъ необходимо должно мыслить какъ однородную въ себѣ, непрерывную и потому недѣлимую тѣлесность. Поэтому онъ училъ, что способное къ движенію въ пустомъ пространствѣ бытіе состоитъ изъ безчисленнаго количества мельчайшихъ и недѣлимыхъ тѣлецъ, и назвалъ ихъ *атомами* (ἄτομοι — недѣлимыми). Такимъ образомъ, каждый изъ этихъ атомовъ, какъ бытіе Парменида,— не возникъ, непреходящъ, неизмѣненъ, недѣлимъ, однороденъ съ самимъ собой и со всѣмъ остальнымъ бытіемъ.

Единственное міровое бытіе Парменида разбилось на безконечное количество маленькихъ первичныхъ вещей, которыя, если-бы онѣ не были отдѣлены другъ отъ друга пустымъ пространствомъ, составили-бы единственный элементъ въ смыслѣ Эмпедокла, а именно,—абсолютное, лишенное качествъ ἕν (единое) Парменида.

Преобразованіе элеатскаго ученія въ философіи Левкиппа отличается отъ всѣхъ другихъ переработокъ этой теоріи геніальной простотой и остроумно послѣдовательнымъ ограниченіемъ тѣмъ, что составляетъ неизбѣжно необходимый элементъ для объясненія міра явленій. А вмѣстѣ съ тѣмъ отсюда становится яснымъ, что атомизмъ, сдѣлавшійся позже такимъ важнымъ для дальнѣйшаго развитія естественнонаучной теоріи, выросъ не изъ опыта или наблюденій и построенныхъ на нихъ заключеній, а имен-

но изъ самыхъ абстрактныхъ, метафизическихъ понятій и изъ совершенно общихъ требованій объясненія дѣйствительности.

Если до сихъ поръ атомистика является возникшимъ изъ мотива физическаго интереса преобразованіемъ элеатской метафизики, то, съ другой стороны, какъ мы видимъ, Левкиппъ находится подъ вліяніемъ монизма іонійскихъ философовъ въ томъ отношеніи, что онъ не ищетъ причины движенія въ отличной отъ вещества силѣ, а разсматриваетъ самое пространственное движеніе какъ имманентное веществу свойство. По его мнѣнію однородная во всѣхъ атомахъ тѣлесность не обладаетъ, правда, способностью къ качественнымъ превращеніямъ, къ ἀλλοίωσις, но ей свойственно κίνησις, т.-е. первоначальное, ни на что болѣе не сводимое движеніе, данное въ его собственной сущности. При этомъ уже Левкиппъ, повидимому, понималъ подъ этимъ движеніемъ собственно не движеніе вслѣдствіе тяжести, сверху внизъ, а скорѣе хаотическое первоначальное состояніе тѣлесныхъ частицъ, которыя безпорядочно движутся вперемежку во всѣхъ направленіяхъ (срвн. § 32). Во всякомъ случаѣ атомисты считали это начальное состояніе движенія безпричиннымъ и само собой разумѣющимся, и мы такимъ образомъ, въ правѣ видѣть въ ихъ взглядѣ наиболѣе совершенный синтезъ мыслей Гераклита и элеатовъ: всѣ однородные элементы бытія мыслятся неизмѣнными, но при этомъ такъ, что они находятся сами по себѣ въ движеніи.

Таковы тѣ зачатки атомистики, которые можно съ достовѣрностью отнести уже къ Левкиппу: они стремятся объяснить міръ изъ атомовъ, изначально движущихся въ пустомъ пространствѣ. При этомъ и чисто механическая часть ученія объ образованіи міровъ путемъ столкновенія, боковыхъ движеній, вихря и т. д., явилась въ результатѣ у основателя атомизма, надо полагать, уже въ совершенно томъ же видѣ, какъ его позже изложилъ Демокритъ (§ 32). Но иначе обстоитъ дѣло съ труднымъ вопросомъ о томъ видѣ и способѣ, какимъ изъ этихъ сложеній атомовъ можно объяснить различныя эмпирическія свойства, съ вопросомъ о превращеніи количественныхъ различій въ качественныя. Какъ Левкиппъ справился съ этой щекотливой задачей, мы

не знаемъ; субъективный методъ, который примѣняетъ въ этомъ случаѣ Демокритъ, не могъ еще быть къ услугамъ основателя атомистики, такъ какъ онъ выросъ только изъ изслѣдованій Протагора [1]). Поэтому, удовлетворился ли Левкиппъ характеристикой этого возникновенія качествъ изъ количественныхъ отношеній только какъ метафизическаго постулата, объявилъ ли онъ его просто чистой видимостью и иллюзіей, или же онъ, съ своей стороны, пытался въ такой же неопредѣленной формѣ, какъ Эмпедоклъ выводилъ изъ своихъ четырехъ элементовъ и ихъ смѣшеній возникновеніе остальныхъ веществъ, свести эмпирическія вещи на различный видъ и величину составляющихъ ихъ атомовъ; какъ далеко онъ ушелъ вообще отъ метафизическихъ основъ въ сторону спеціальной разработки физическаго ученія,— объ этомъ едва ли удастся установить что-либо большее.

Изъ взаимоотношенія этихъ ученій и весьма неопредѣленныхъ извѣстій изъ дошедшей до насъ литературы можно установить съ извѣстной вѣроятностью только то, что Левкиппъ, который былъ моложе Парменида и значительно старше Демокрита, былъ современникомъ Эмпедокла и Анаксагора. Едва ли можно также придти къ опредѣленному рѣшенію въ выборѣ между различными свидѣтельствами, которыя указываютъ какъ на его родину на Милетъ, Элею и Абдеру. Но такъ какъ его ученикъ (ἑταῖρος) Демокритъ былъ несомнѣнно изъ Абдеры и вышелъ изъ круга интенсивно интересовавшагося наукой общества, котораго невозможно видѣть въ якобы оставленныхъ Ксерксомъ въ Абдерахъ „магахъ“ [2]), то мы, конечно, въ правѣ предположить, что въ Абдерѣ, которая во второй половинѣ 6-го столѣтія достигла, благодаря колонистамъ съ острова Теоса, большого про-

---

[1]) Что уже Левкиппъ воспользовался чисто софистическимъ по его значенію и всей остальной традиціи противоположеніемъ φύσει—νόμῳ (по природѣ, т.-е. необходимаго—по обычаю, т.-е. условному) для ученія объ αἰσθητά (чувственно воспринимаемомъ),—этого, какъ мнѣ кажется, нельзя обосновать очевидно поздней и неточной замѣткой у Stobaeus Eclogae I 1104 (Dox 397, b 9), изъ которой, напримѣръ, можно было бы также сдѣлать заключеніе, что Діогенъ изъ Аполлоніи былъ тоже атомистомъ. Несомнѣнно то, что Левкиппъ въ качествѣ ученика элеатовъ отрицалъ реальность чувственныхъ качествъ; для болѣе поздняго автора этихъ извѣстій это отрицаніе было тождественно съ утвержденіемъ ихъ субъективности (νόμῳ); но до какой степени это отождествленіе не отвѣчало мнѣнію дософистическихъ мыслителей, этому учитъ насъ лучше всего примѣръ самого Парменида.

[2]) Сравн. *Zeller* I⁴ 763.

цвѣтанія, развилась научная жизнь, нашедшая въ Левкиппѣ своего перваго значительнаго представителя [1]). Затѣмъ въ періодъ времени между обоими этими великими атомистами изъ этой абдеритской школы вышелъ, повидимому, Протагоръ. (Сравн. § 26). Что Левкиппъ написалъ что-нибудь, этого нельзя утверждать съ полной достовѣрностью, но такой фактъ вѣроятенъ; однако жъ до насъ не дошло ничего. Во всякомъ случаѣ въ древнемъ мірѣ уже рано возникло сомнѣніе относительно того, что онъ былъ авторомъ приписывавшихся ему сочиненій [2]). Теофрастъ приписалъ ему идущее подъ именемъ Демокрита сочиненіе Μέγας διάκοσμος [3]). Обращаетъ на себя вниманіе тотъ фактъ, что Левкиппъ совершенно затмевается въ памяти потомства Демокритомъ и при томъ—какъ въ новое время (Бэконъ, Альб. Ланге), такъ и въ древнее (Эпикуръ) [4]).

24. „Въ періодъ времени между ними, а отчасти уже до нихъ" [5]), для разрѣшенія гераклитовско-элеатской проблемы пытались использовать свои математическія изслѣдованія (§ 12) *пиѳагорейцы.*

Однако-жъ пиѳагорейцы не образуютъ въ этомъ отношеніи вполнѣ однороднаго цѣлаго. Среди союза, наоборотъ, научная работа разошлась, повидимому, соотвѣтственно ихъ пространственному распространенію и ихъ постепенному раздробленію, въ различныя стороны. Одни остановились на выработкѣ математической, а также астрономической теоріи; другіе занимались отчасти врачебнымъ искусствомъ, частью дальнѣйшимъ развитіемъ различныхъ физическихъ ученій (относительно тѣхъ и другихъ сравн. § 25); третьи, наконецъ, присоединились къ тому метафизическому ученію, которое было построено, насколько мы знаемъ, *Филолаемъ* и обыкновенно характеризуется, какъ теорія чиселъ.

Филолая, который былъ если не авторомъ, то все таки первымъ литературнымъ представителемъ „пиѳагорейской философіи", можно считать старшимъ современникомъ Сократа и Демокрита и во всякомъ случаѣ его нельзя отнести къ болѣе раннему времени, чѣмъ то, въ которое жили Эмпедоклъ и Анаксагоръ; онъ вѣроятно даже нѣсколько моложе послѣднихъ. О его жизни мы почти ничего не знаемъ; не знаемъ даже съ достаточной достовѣрностью, былъ ли онъ уроженцемъ Тарента или Кротона. Также и то, что онъ временно находился приблизительно въ концѣ пятаго

---

[1]) Сравн. *Diels,* Aufsätze zu Zellers Jubeläum, стр. 258 и сл.

[2]) De Xen. Zen. Gorg. 6, 980 a 7. ἐν τοῖς Λευκίππου καλουμένοις λόγοις.

[3]) Diogenes Laertius IX, 46.

[4]) *Zeller* I⁴; 761, 843. Сравн. *E. Rhode* „Verhandlungen der Trierer Philologenversammlung", 1879 и Jahrbücher für Philologie und Päd. 1881, 741 и сл. *Diels,* Verhandlungen der Stettungner Philologen versammli. 1880.

[5]) Aristoteles Metaphysica I, 5: ἐν δὲ τούτοις καὶ πρὸ τούτων οἱ καλούμενοι Πυθαγόρειοι τῶν μαθημάτων ἁψάμενοι κτλ.

столѣтія, какъ и другіе пиѳагорейцы, въ Ѳивахъ, устанавливается на основаніи извѣстнаго мѣста у *Платона*, Phaedo 61, только въ неопредѣленныхъ хронологическихъ очертаніяхъ. Почти также сомнительно и то, что онъ является авторомъ тѣхъ отрывковъ, которые сохранились подъ его именемъ. Они собраны вмѣстѣ и изучались впервые *Böckh'омъ* (Берлинъ 1819). На основаніи изслѣдованій *Fr. Peller'a* (статья „Philolaos", въ энциклопедіи Ersch'a и Gruber'a, III, 23, 370 и сл.), *V. Rose* (De Aristotelis librorum ordine, Берлинъ 1854), *C. Schaarshmidt'a* (Боннъ, 1864), *Zeller'a* (Hermes, 1875, стр. 178 и сл.), мы въ правѣ считать частью ихъ подлинными, но ими можно пользоваться для характеристики первоначальной теоріи чиселъ только съ большой осторожностью.

Рядомъ съ Филолаемъ называютъ въ Италіи Клинія изъ Тарента [1]), въ Ѳивахъ—учителя Эпаминонда Лизія; въ качествѣ ученика послѣдняго умоминается Эвритъ изъ Кротона или Тарента, у котораго въ свою очередь были ученики Ксенофилъ изъ Ѳракійской Халкиды и уроженцы Флïунта Фантонъ, Эхекратъ, Діоклъ и Полимастъ [2]). Въ Киренѣ упоминаютъ Прора, въ Аѳинахъ Платонъ выводитъ двухъ пиѳагорейцевъ Симмія и Кебеса въ качествѣ очевидцевъ смерти Сократа; почти миѳическими фигурами представляются Тимей изъ Локръ [3]) и луканецъ Океллъ. О всѣхъ нихъ въ отношеніи философскаго ученія мы не знаемъ ничего сколько-нибудь достовѣрнаго. Съ разсѣяніемъ пиѳагорейскаго союза исчезаетъ въ четвертомъ столѣтіи и самая школа. Послѣдняя значительная личность изъ этой школы, Архитъ изъ Тарента, сливается для насъ совершенно со старшей Академіей (срвн. § 38).

Собраніе всѣхъ пиѳагорейскихъ отрывковъ у *Mullach'a-Ritter* „Geschichte der pythagoreischen Philosophie", Гамбургъ, 1826. — *Rothenbucher* „Das System der Pythagoreer nach den Angaben des Aristoteles", Берлинъ, 1867.— *Alb. Heinze* „Die metaphysischen Grundlehren der älteren Pythagoreer", Лейпцигъ, 1871.—*Chaignet* „Pythagore et la philosophie Pythagoricienne", 2 тт., Парижъ, 1873.— *Sobczyk* „Das pythagoreische System", Лейпцигъ, 1878.—*A. Doering* „Wandlungen in der pythagoreischen Lehre" (Archiv für Geschichte der Philosophie, V, 503 и сл.).

Вполнѣ достовѣрнымъ относительно ученія пиѳагорейцевъ можетъ считаться только то, что о немъ передаютъ Платонъ и Аристотель и что согласуется въ дошедшихъ до насъ въ такомъ недостовѣрномъ видѣ отрывкахъ съ ихъ свидѣтельствами.

Вначалѣ въ пиѳагорейскомъ союзѣ занимались математическими изслѣдованіями вполнѣ самостоятельно и довели

---

[1]) Jamblichus „De vita Pythagorae", 266.

[2]) Diogenes Laertius, VIII, 46.

[3]) Обращающееся подъ этимъ именемъ сочиненіе о мiровой душѣ, печатаемое обыкновенно въ числѣ сочиненій Платона, представляетъ изъ себя несомнѣнно болѣе позднее извлеченіе изъ „Timaeus", Платона.

ихъ до высокой степени развитія. Они рано взялись за подробныя изслѣдованія системы чиселъ, рядовъ четныхъ и нечетныхъ чиселъ, чиселъ первой степени, ихъ квадратовъ и т. д., и нѣтъ ничего невѣроятнаго въ томъ, что они, изучая съ этой ариѳметической точки зрѣнія геометрію, достигли пониманія тѣхъ положеній, которыя изложены въ такъ называемой пиѳагоровой теоремѣ. При этомъ у нихъ впервые должна была зародиться отдаленная мысль о реальномъ значеніи числовыхъ отношеній, такъ какъ послѣднія представлялись имъ господствующимъ въ пространствѣ принципомъ. Этотъ взглядъ нашелъ подкрѣпленіе въ фактахъ, установленныхъ въ области музыки. Сколько бы ни содержалось баснословнаго, а отчасти и физически невозможнаго въ позднѣйшихъ извѣстіяхъ объ этомъ [1]), тѣмъ не менѣе нельзя сомнѣваться въ томъ, что ученіе пиѳагорейцевъ содержало извѣстное точное знаніе тѣхъ простыхъ ариѳметическихъ отношеній (прежде всего—отношеній длины струнъ), изъ которыхъ возникаетъ музыкальное гармоничное созвучіе. Къ этому присоединяется далѣе, что правильное вращеніе небесныхъ свѣтилъ, которое они подвергли особенно тщательному наблюденію, эта основная мѣра всѣхъ опредѣленій во времени, позволяло имъ смотрѣть и на порядокъ (κόσμος) вселенной какъ на нѣчто опредѣляемое числами. Изъ этихъ предпосылокъ становится понятнымъ тотъ фактъ, что нѣкоторые изъ нихъ напали на мысль найти пребывающую сущность вещей, изъ-за которыхъ разгорѣлась борьба философскихъ теорій, въ числахъ. Числа можно было, съ одной стороны, какъ нѣчто невозникшее, неизмѣнное, единое въ себѣ подвести подъ абстрактное бытіе элеатовъ въ качествѣ принципа, который, по меньшей мѣрѣ, одинаково пригоденъ для объясненія міра; а если, съ другой стороны, Гераклитъ видѣлъ въ законосообразныхъ формахъ процесса происхожденія (Geschehens) единственное, что остается въ

[1]) Срвн. *Zeller*, I[4], 317. Наблюденія пиѳагорейцевъ въ области гармоніи или,—какъ они ее называли также,—каноники были, очевидно, направлены прежде всего совершенно эмпирически на различную длину струнъ гептахорда. Само собой разумѣется, они ничего еще не знали о числахъ колебаній.

общей смѣнѣ, то числовыя отношенія, господствующія надъ процессомъ измѣненій, давали этому представленію болѣе точный видъ. Такимъ образомъ числовая теорія пиѳагорейцевъ видитъ свою задачу въ томъ, чтобы опредѣлить постоянныя отношенія міровой жизни въ числовой фиксаціи. Поэтому они говорятъ: все—число, и понимаютъ подъ этимъ, что числа представляютъ изъ себя опредѣляющую сущность всѣхъ вещей. А такъ какъ тѣ же самыя абстрактныя числа и числовыя отношенія встрѣчаются опять во многихъ различныхъ вещахъ и процессахъ, то они говорятъ также: числа это первоначальные образы, которымъ вещи подражаютъ.

Едва ли можно думать, что къ предпочтенію пиѳагорейцами математическихъ, музыкальныхъ и астрономическихъ изслѣдованій имъ подала поводъ извѣстная метафизическая идея; наоборотъ, скорѣе слѣдуетъ предположить, что они исходили изъ такихъ изслѣдованій, пытаясь съ своей стороны также взяться за рѣшеніе общихъ проблемъ (какъ это въ достаточной мѣрѣ отмѣчается и Аристотелемъ, Metaphysica, I, 5).—Къ вопросу объ обработкѣ пиѳагорейцами геометріи и стереометріи и о преимущественно ариѳметическомъ характерѣ ихъ изслѣдованій срвн. *Röth* „Geschichte unserer abendländischen Philosophie", II, 2. (Хотя этотъ авторъ и въ этой области приписываетъ древнимъ пиѳагорейцамъ, несомнѣнно, слишкомъ много). *Cantor* „Vorlesungen über die Geschichte der Mathematik", I, 124 и сл.

Но чтобы вмѣстѣ съ тѣмъ вывести изъ числовыхъ отношеній многообразіе и измѣнчивость отдѣльныхъ вещей, пиѳагорейцы придали основной противоположности, которую они нашли въ числовой теоріи, метафизическое значеніе: они объявили четное и нечетное соотвѣтственно тождественнымъ съ неограниченнымъ и ограниченнымъ [1]. И вотъ какъ всѣ числа сложены изъ четнаго и нечетнаго, такъ и всѣ вещи соединяютъ въ себѣ противоположныя опредѣленія, а именно, прежде всего опредѣленія ограниченнаго и неограниченнаго. Съ этой основной мыслью Гераклита связывается затѣмъ и послѣдовательный выводъ изъ нея, состоящій въ томъ, что всякая вещь есть примиреніе проти-

---

[1]) Обоснованіе этого отождествленія (Simplicius phys. 105 г. сравн. *Zeller*, I[4], 322), до такой степени искусственно; что ясно видно:—оно дано ad hoc, а не является естественнымъ продуктомъ теоріи чиселъ.

воположностей, „гармонія",—выраженіе, у котораго въ устахъ пиѳагорейцевъ, конечно, всегда является тотчасъ извѣстный музыкальный привкусъ.

А эти противоположности пріобрѣтаютъ у пиѳагорейцевъ, сообразно ихъ болѣе позднему положенію, еще гораздо болѣе выраженное значеніе цѣнности, чѣмъ у Гераклита. Ограниченное имѣло у нихъ, какъ у Парменида, значеніе лучшаго, болѣе цѣннаго; нечетныя числа болѣе совершенны, чѣмъ четныя. Пиѳагорейская система пріобрѣтаетъ такимъ образомъ дуалистическій оттѣнокъ, который становится замѣтнымъ во всѣхъ частяхъ этого ученія, но преодолѣвается принципіально тѣмъ, что, какъ единица, это нечетно-четное первоначальное число, производитъ изъ себя оба ряда, такъ и всѣ противоположности міровой жизни составляютъ извѣстное большое гармоничное единство.

Болѣе позднія стоическо-неоплатоническія, а также неопиѳагорейскія истолкованія стараются найти въ этой противоположности противоположность силы и вещества или духа и матеріи и выводятъ возникновеніе двоицы (діады) изъ божественнаго единства (монады); но въ платоновско-аристотелевскихъ сообщеніяхъ, которыя несомнѣнно обратили бы на этотъ пунктъ особенное вниманіе, нельзя констатировать ни малѣйшихъ слѣдовъ такого пониманія.

То, что, далѣе, сообщается въ противоположность этимъ общимъ принципамъ съ нѣкоторой достовѣрностью объ отдѣльныхъ частяхъ ученія пиѳагорейцевъ, даетъ возможность усмотрѣть у нихъ стремленіе конструировать гармоническій порядокъ вещей въ отдѣльныхъ сферахъ дѣйствительности по схемѣ системы чиселъ. Для этой цѣли служитъ прежде всего и главнымъ образомъ десятиричная система, въ которой каждому изъ 10 первыхъ чиселъ было приписано на основѣ ариѳметическихъ соображеній особое значеніе [1]), и числовая мистика или символика чиселъ у пиѳагорейцевъ заключалась, повидимому въ томъ, что они привели основныя понятія различныхъ областей познанія въ связь съ числами, чтобы выразить такимъ пу-

[1]) Повидимому пиѳагорейцы смотрѣли въ извѣстномъ отношеніи на развитіе единицы до десяти, какъ на извѣстный процессъ совершенствованія. Срвн. Aristoteles Metaphysica XI, 7. 1072, b. Сравн. *Zeller*, I[4]. 348.

темъ ихъ отношеніе другъ къ другу, ихъ цѣнность и ихъ значеніе.

При этомъ передъ ними витала идеальная мысль о порядкѣ вещей, неизмѣнно опредѣленномъ рядомъ чиселъ, но въ частностяхъ, само собой разумѣется, проявляется большой произволъ, окутанное таинственностью символизированіе и проведеніе параллелей. Рядомъ съ числомъ десять небесныхъ тѣлъ, встрѣчается рядъ элементовъ, затѣмъ приблизительно слѣдующія понятія (*Jamblichus*): 1) точка, 2) линія, 3) плоскость, 4) тѣло, 5) качественная определенность, 6) душа, 7) разумъ и др., или, съ другой стороны: 1) разумъ въ мозгу, 2) ощущеніе въ сердцѣ, 3) зачатіе въ пупкѣ, 4) зарожденіе in genetalibus и т. д. При этомъ добродѣтели, какъ, наприм., справедливость обозначаются также числами. Въ то же время тѣ понятія, которыя были символизованы въ различныхъ рядахъ однимъ и тѣмъ же числомъ, должны были также указывать другъ на друга и быть родственными другъ другу. Такимъ образомъ могло произойти то, что душа была названа квадратомъ или шаромъ. Съ этимъ стояло, вѣроятно, въ связи также и то, что различныя вещи были распредѣлены, по мнѣнію пиѳагорейцевъ, между богами, число которыхъ опредѣлялось въ десять и т. д. Если къ этому прибавить, что различные пиѳагорейцы, повидимому, давали эти опредѣленія въ различномъ видѣ, то станетъ понятнымъ, почему этотъ первый очеркъ математической закономѣрности вселенной закончился безплодной путаницей.

Приблизительное представленіе о расчлененіи различныхъ областей, въ предѣлахъ которыхъ пиѳагорейцы провели или хотѣли провести такое числовое развитіе, даетъ перечень паръ противоположностей, которыя они выставили въ параллель къ первоначальнымъ противоположностямъ. И въ данномъ случаѣ соблюдается священное число десять: 1) ограниченное и неограниченное, 2) нечетное и четное, 3) одинъ и много, 4) направо и налѣво, 5) мужское и женское, 6) покой и движеніе, 7) прямое и кривое, 8) свѣтлое и темное, 9) доброе и злое, 10) квадратъ и прямоугольникъ. Это странное и само по себѣ безпринципное сопоставленіе [1]) показываетъ все-таки, что пиѳагорейцы стремились, по крайней мѣрѣ, къ всестороннему проведенію своей основной мысли. Рядомъ съ математическими, физическими и метафизическими понятіями принципіально находятъ

[1]) При чемъ болѣе совершеннымъ считается все время членъ, названный на первомъ мѣстѣ.

уже себѣ мѣсто также и этическія понятія [1]); правда, въ дальнѣйшемъ проведеніи этихъ понятій во всемъ преобладаетъ физическій интересъ

Но въ то время, какъ эта совершенно онтологическая числовая система понятій удовлетворяетъ элеатскому мотиву мышленія, на физикѣ пиѳагорейцевъ лежитъ тѣмъ болѣе ярко выраженная печать Гераклита, что, вѣдь, то же самое было и съ Парменидомъ. Въ ученіи о мірообразованіи [2]) они отводили огню, какъ возникшему первымъ, какъ опредѣленной въ себѣ единицѣ, оживляющей и движущей силѣ, центральное мѣсто; а огонь привлекъ къ себѣ неограниченное, т.-е. пустое пространство [3]) и ограничивалъ его въ все большихъ размѣрахъ, т.-е. все больше оформливалъ его,— представленіе, которое живо напоминаетъ δίνη (вихрь) Анаксагора и Левкиппа.

Блестящая заслуга пиѳагорейцевъ это—ихъ астрономія: они въ этомъ отношеніи ушли далеко впередъ въ сравненіи со всѣми изслѣдователями одного съ ними времени. Они не только разсматриваютъ вселенную, какъ шаръ, но и отдѣльныя небесныя свѣтила какъ свѣтящіеся шары, которые движутся въ прозрачныхъ шарообразныхъ сводахъ, въ сферахъ, вокругъ центральнаго огня. Главный шагъ впередъ при этомъ заключается въ томъ, что они землю считали шаромъ, который движется вокругъ этого самаго центральнаго огня. Болѣе древніе пиѳагорейцы предполагаютъ, что земной шаръ поворачиваетъ къ центральному огню все одну и ту же сторону, такъ что люди, находящіеся на другой половинѣ шара, никогда не видятъ центральнаго огня,

---

[1]) Это начало научнаго вниманія къ этическимъ понятіямъ, на которое имѣются указанія также и въ отдѣльныхъ частяхъ ихъ ученія, говоритъ тоже въ пользу того, чтобы отвести пиѳагорейской философіи болѣе позднее мѣсто.

[2]) Приходится оставить нерѣшеннымъ вопросъ о томъ, допускали ли они также періодическое образованіе міровъ и ихъ разрушеніе; „великій годъ" данъ въ ихъ ученіи въ томъ смыслѣ, что съ повтореніемъ начальнаго положенія звѣздъ по отношенію другъ къ другу должны повторяться также и всѣ отдѣльныя явленія, лица и переживанія.

[3]) Допущеніе κενόν (пустого, пустоты) ясно подтверждаетъ Aristoteles Physica IV 6, 213, 22.

точно такъ же и находящуюся между ними обоими противоземлю (ἀντίχθων вымышленную, какъ надо полагать, для пополненія числа десять), а видятъ они только въ смѣняющемся положеніи внѣ ихъ витающія луну, солнце, пять планетъ и небо неподвижныхъ звѣздъ. Разстояніе этихъ сферъ отъ центральнаго огня пиѳагорейцы опредѣлили на основаніи простыхъ числовыхъ отношеній и соотвѣтственно этому они предполагали, что изъ кругового вращенія шарообразныхъ вмѣстилищъ получается въ результатѣ музыкально благозвучный шумъ, такъ называемая сферическая гармонія. При этомъ они считаютъ, далѣе, равномѣрное вращеніе небесныхъ свѣтилъ чѣмъ-то совершеннымъ, божественнымъ, въ то время какъ земной міръ, міръ „подъ луной“ представляетъ изъ себя нѣчто смѣняющееся, измѣнчивое, несовершенное, такъ что въ данномъ случаѣ различіе элеатскаго міра, остающагося одинаковымъ съ самимъ собой бытія, и гераклитовскаго міра измѣненія оказывается, повидимому, распредѣленнымъ на различныя области мірозданія.

Сравн. *Boeckh* „De Platonis systemate coelestium globorum et de vera indole astronomiae Philolaicae“, Берлинъ 1810.—*Gruppe* „Die kosmischen Systeme der Griechen“ Берлинъ 1852. — *M. Sartorius* „Die Entwickelung der Astronomie bei den Griechen bis Anaxagoras und Empedocles“, Бреславль 1883.

Заслуживаетъ вниманія еще конструкція элементовъ у пиѳагорейцевъ. Подобно тому, какъ они свели пространственныя формы на числовыя отношенія, они свели въ свою очередь на послѣдніе различные элементы тѣлесности, приписавъ ихъ послѣднимъ составнымъ частямъ простыя стереометрическія формы: огню—форму тетраедра, землѣ—куба, воздуху—октаедра, водѣ—икосаедра, и наконецъ тому изъ нихъ, который былъ вымышленъ въ добавленіе къ четыремъ эмпедокловымъ веществамъ, всеохватывающему эѳиру,—додекаедра. Если даже и видѣть въ этомъ плодъ кристаллографическаго интереса, то все-таки, съ другой стороны, и тутъ ясно видна фантастическая произвольность этой конструкціи.

Поэтому хотя предчувствіе математической формулировки законосообразности природы составляетъ вѣчную заслугу пиѳагорейской философіи, тѣмъ не менѣе та форма, въ которой оно обнаружилось у нихъ, была мало пригодна для того, чтобы способствовать развитію самого естествоиспытанія. Кромѣ астрономіи, тѣ познанія пиѳагорейцевъ, которымъ мы въ правѣ придавать нѣкоторую цѣнность для эмпирическаго изслѣдованія, не стоятъ ни въ какой связи съ метафизической „теоріей чиселъ“ и они исходятъ при томъ отъ тѣхъ пиѳагорейцевъ, которые стояли отъ этого ученія болѣе или менѣе далеко (Сравн. § 25).

4. Греческое просвѣщеніе. Софистика и Сократъ.

25. Послѣ быстраго развитія, въ теченіе котораго греческая наука выработала при первомъ натискѣ извѣстное число цѣнныхъ основныхъ понятій пониманія природы, около средины 5-го столѣтія наступила нѣкотораго рода реакція. Метафизическая тенденція мышленія ослабла. Гипотезы уже не удовлетворяли больше и казалось болѣе важнымъ испробовать или провѣрить ихъ въ примѣненіи къ особымъ областямъ знанія. Живой обмѣнъ, который имѣлъ мѣсто между различными школами, привелъ легко къ сліянію принциповъ, которые такимъ путемъ утеряли свою рѣзкость, а вмѣстѣ съ тѣмъ и свою энергію и чѣмъ обширнѣе становились уже тѣ круги, въ которыхъ шла научная работа, тѣмъ большій интересъ проявлялся къ отдѣльнымъ задачамъ знанія: началось время *эклектизма и спеціальнаго изслѣдованія*.

Съ вліяніемъ воздѣйствія изученія природы милетскими философами встрѣчаешься не только у тѣхъ болѣе молодыхъ физиковъ, которые видѣли міровое вещество въ чемъ-то среднемъ, будетъ ли это среднее между воздухомъ и водой, или—между огнемъ и воздухомъ, (срвн. стр. 39, прим. 1), но и—у такого человѣка, какъ *Идэй изъ Гимеры*, который считалъ вмѣстѣ съ Анаксименомъ воздухъ за ἀρχή [1]) (начало). Но полное приспособленіе милетскаго ученія къ состоянію науки, созданному попытками примиренія, обнаруживаетъ далеко болѣе значительный изъ этихъ эклектиковъ, *Діогенъ изъ Аполлоніи*.

---

[1]) Sextus Empiricus „Adversus mathematicos“ IX, 360.

О его жизни ничего неизвѣстно; даже и то, было ли его мѣсторожденіемъ Аполлонія на островѣ Критѣ, становится сомнительнымъ въ виду іоническаго діалекта, на которомъ написано его сочиненіе περὶ φύσεως (о природѣ,—сравн. *G. Geil*, Philosophische Monatshefte, XXVI, 257 и сл.). Отрывки этого сочиненія собрали *Schorn* (вмѣстѣ съ отрывками сочиненія Анаксагора, Боннъ 1829) и *Panzerbieter* (Diogenes Appollonius, Лейпцигъ, 1830). Сравн. статью *Steinhart'а* въ энциклопедіи Ersch'а и Gruber'а. *Schleiermacher*, который первый въ своей работѣ о Д. (Собр. соч. III 2 стр. 149 и сл.) поставилъ очень высоко этого философа и въ то же время отнесъ его хронологически къ раннему времени, пришелъ позже („Vorlesungen über Geschichte der Philosophie", Собр. соч. III, 4а, стр. 77) къ тому взгляду, что онъ представляетъ изъ себя безпринципнаго эклектика. Къ послѣднему взгляду примкнулъ *Zeller*, I⁴, 248 и сл. *D. Weygold*, Archiv für Geschichte der Philosophie I, 161 и сл., доказалъ наличность въ нѣкоторыхъ псевдогиппократическихъ сочиненіяхъ ученія Діогена.

Діогенъ заявляетъ свою болѣе позднюю точку зрѣнія высказаннымъ въ началѣ его сочиненія стремленіемъ къ началу, не внущающему никакихъ сомнѣній, и простому, серьезному изслѣдованію. Исходнымъ пунктомъ для него служитъ гилозоистическій монизмъ милетскихъ философовъ, который онъ защищалъ въ противоположность плюралистическимъ теоріямъ (Анаксагора и, вѣроятно, также Эмпедокла) тонкимъ соображеніемъ [1]), что процессъ происхожденія (Geschehen), превращеніе вещей другъ въ друга и ихъ взаимное воздѣйствіе другъ на друга поддаются объясненію только при предположеніи извѣстной общей основной сущности, по отношенію къ которой всѣ особыя вещи являютя его смѣняющимися превращеніями (ἑτεροιώσεις). А конститутивные признаки въ этомъ ἀρχή (началѣ) онъ видитъ, съ одной стороны, по примѣру іонійскихъ философовъ въ подвижности и жизненности, а съ другой стороны, — что указываетъ на очевидное согласіе съ Анаксагоромъ,—въ разумности и цѣлесообразности, которыя проявляются въ распредѣленіи вещества и подчиненныхъ опредѣленной мѣрѣ отношеніяхъ вселенной. Такимъ образомъ онъ принимаетъ въ число предикатовъ воздуха Анаксимена также еще предикаты νοῦς (разума) Анаксагора и называетъ [2])

---

[1]) Simplicius phys. 32v, 151, 30.
[2]) Simplicius phys. 32r, 153, 17.

этотъ воздухъ—духъ σῶμα μέγα καὶ ἰσχυρὸν καὶ ἀίδιόν τε καὶ ἀθάνατον καὶ πολλὰ εἰδός (великимъ тѣломъ, могущественнымъ, вѣчнымъ, безсмертнымъ и многознающимъ). Итакъ, воздухъ, названный также въ качествѣ носителя жизни и мышленія πνεῦμα (духъ), представляетъ изъ себя какъ въ макрокосмосѣ, такъ и въ микрокосмосѣ всюду одинаковую основную сущность. Это превращеніе первичнаго вещества въ отдѣльныя вещи совершается, по Діогену, путемъ сгущенія и разрѣженія, которыя опять-таки (срвн. § 16) были отождествлены съ охлажденіемь и нагрѣваніемъ, затѣмъ въ силу дѣйствія тяжести, которая гонитъ болѣе легкое вверхъ, болѣе плотное—внизъ, устанавливается порядокъ и движеніе вселенной, которая находится въ періодической смѣнѣ образованія и разрушенія. Въ организмѣ воздухъ фонкціонируетъ, какъ душа. Діогенъ отрицаетъ ее у растеній, а у животныхъ онъ ищетъ ее, по примѣру Эмпедокла, въ крови; отъ принятія воздуха въ кровь зависитъ жизнь, отъ ея смѣшенія съ воздухомъ душевное состояніе организма. Руководясь вѣрнымъ чутьемъ, Діогенъ истолковываетъ въ этомъ направленіи различіе артеріальной и венозной крови, а его основательное знакомство съ системой кровеносныхъ сосудовъ, его представленіе о мозгѣ, какъ о центрѣ мышленія, его теоріи возникновенія чувственныхъ воспріятій, а также другія многочисленныя физіологическія и біологическія наблюденія обнаруживаютъ въ немъ тонкую, проникающую въ детали способность къ изслѣдованію органическаго міра.

Извѣстное приближеніе къ гилозоизму іоническихъ философовъ (какъ оно со стороны элеатовъ имѣло мѣсто также и у Мелисса) встрѣчается, наоборотъ, у единственнаго, ближе извѣстнаго ученика Анаксагора, *Архелая* изъ Аѳинъ или Милета, который отождествилъ первоначальное смѣшеніе всѣхъ χρήματα (первичныхъ элементовъ) Анаксагора съ „воздухомъ", а къ послѣдному, по его теоріи, уподобляющейся въ этомъ отношеніи взгляду Діогена, присоединяется главнымъ образомъ только болѣе механически νοῦς (разумъ. Срвн., кромѣ того, § 26).

Съ другой стороны въ Эфесѣ продолжала существовать школа, въ которой было живо ученіе Гераклита, но она не

смягчила его парадоксальности, а, повидимому, своимъ исполненнымъ энтузіазма и неметодическимъ образомъ ученія, который Платонъ высмѣялъ, какъ тщеславіе [1]), еще обострила эту парадоксальность. По крайней мѣрѣ, о самомъ значительномъ изъ этихъ *послѣдователей Гераклита*, *Кратилѣ*, младшемъ современникѣ Сократа, учителѣ Платона сообщаютъ [2]): онъ усилилъ положеніе Гераклита, что невозможно два раза погрузиться въ одну и туже рѣку, въ томъ смыслѣ, что это невозможно сдѣлать даже *одинъ* разъ.

Уже древній міръ [3]) ставилъ въ связь съ Гераклитомъ также и развитое въ *пиѳагорейскомъ* союзѣ направленіе, главой котораго былъ *Гиппасъ изъ Метапонта*, приблизительно современникъ Филолая. Онъ подчеркивалъ гераклитовскіе моменты пиѳагорейской физики такимъ исключительнымъ образомъ, что огонь у него сдѣлался вполнѣ *ἀρχή* (началомъ) въ смыслѣ іонійскихъ философовъ, а древніе источники [4]) характеризовали его, какъ главу экзотерическихъ, непосвященныхъ въ тайну теоріи чиселъ „акусматиковъ".

Съ другой стороны, *Экфантъ* (и подобнымъ же образомъ можетъ быть, *Ксутосъ* [5]) соединилъ пиѳагорейское ученіе съ атомистическимъ, для чего, повидимому, переходъ лежалъ въ стереометрической конструкціи элементовъ, какъ ее попытались дать пиѳагорейцы; и у него встрѣчаются отзвуки ученія Анаксагора о νοῦς (разумѣ) [6]). Атомы, различные по величинѣ, виду и силѣ, приводятся посредствомъ νοῦς въ такое движеніе, что изъ нихъ образуется и сохраняется единый, совершенный, шарообразный міръ.

Въ то время, какъ такимъ образомъ отыскивались примиреніе различныхъ метафизическихъ ученій и компромиссы между ними, главный интересъ времени былъ направленъ на область изслѣдованія частнаго, и мы видимъ, какъ оно

[1]) Theaetetus 179, e. Въ томъ же духѣ написанъ весь діалогъ „Cratylus".

[2]) Aristoteles Metaphysica, III 5, 1010a 12.

[3]) Тамъ же I 3, 984a 7.

[4]) *Jamblichus* „De vita Pythagorae" 81.

[5]) Сравн. *Zeller* I[4], 405, 1.

[6]) Подробнѣе см. у *Zeller'a* I[4], 458 и сл.

мощно растетъ во всѣхъ областяхъ и какъ вмѣстѣ съ тѣмъ уже въ то время отъ философіи отдѣляются въ большей или меньшей мѣрѣ отдѣльныя вѣтви знанія. Прежде всего *математика*[1]) идетъ дальше своей собственной самостоятельной дорогой; она находитъ признаніе и поддержку не только въ школѣ пиѳагорейцевъ, но и у другихъ мыслителей (Анаксагоръ, позже Демокритъ и Платонъ). Дѣленіе угла на три части, квадратура круга, удвоеніе куба становятся излюбленными проблемами этого времени. Одинъ ученый, по имени Гиппократъ изъ Хіоса, пишетъ первый учебникъ математики и вводитъ обозначеніе фигуръ буквами. Правда, логическаго построенія основанной на доказательствахъ системы еще нѣтъ, но въ это время собрано уже извѣстное количество солидныхъ знаній, добытыхъ эмпирически, а отчасти и экспериментальнымъ или опытнымъ путемъ.

Въ пятомъ и въ началѣ четвертаго столѣтія наступилъ періодъ блестящаго развитія для *астрономіи*[2]), и заслуга въ этомъ принадлежитъ главнымъ образомъ пиѳагорейцамъ. Потому ли, что опытъ (плаваніе, совершенное вокругъ Африки?) привелъ къ отказу отъ гипотезъ о центральномъ огнѣ и противоземлѣ, или потому, что въ этомъ направленіи вели теоретическія соображенія, — мало-по-малу ежедневное движеніе земли вокругъ центральнаго огня, которое, какъ извѣстно, должно было только объяснить кажущееся вращеніе неба неподвижныхъ звѣздъ, было замѣнено ученіемъ о вращеніи земного шара вокругъ своей оси. Авторомъ этого ученія является *Гикетъ изъ Сиракузъ*, который былъ во всякомъ случаѣ моложе Филолая, а, можетъ быть, принадлежалъ еще къ той послѣдней фазѣ пиѳагореизма, въ которой онъ слился съ Академіей[3]) (§ 38).

---

[1]) *Cantor* „Vorlesungen über die Geschichte der Mathematik", I, 160 и сл., 171 и сл. и т. д.

[2]) Сравн. *O. Gruppe* „Die kosmischen Systeme der Griechen", Берлинъ, 1851.

[3]) Здѣсь, какъ и въ отношеніи слѣдующаго мы указываемъ взамѣнъ дальнѣйшихъ ссылокъ на въ этомъ же томѣ появляющуюся*) „Geschichte

---

*) На нѣмецкомъ яз. Въ русскомъ переводѣ этого прибавленія нѣтъ, т. к. оно не существенно для исторіи древней философіи.

Въ остальныхъ областяхъ естествознанія на мѣсто законченныхъ гипотезъ становится въ это время болѣе точное и шире поставленное изученіе отдѣльныхъ фактовъ, а въ предѣлахъ этого изученія замѣчается постольку заслуживающій вниманія поворотъ, что интересъ къ метереологическимъ наблюденіямъ начинаетъ отступать назадъ передъ интересомъ къ изслѣдованію органическаго міра и въ особенности—человѣка. Въ послѣднемъ отношеніи характернымъ для того времени ученымъ представляется *Гиппонъ* [1]) (изъ Самоса?), естествоиспытатель, принадлежащій ко времени Перикла, котораго обыкновенно называютъ въ связи съ Ѳалесомъ, потому что онъ считалъ за ἀρχή (начало) влажное [2]). Тоже самое надо сказать о *Клидемѣ* [3]), въ изслѣдованіяхъ котораго въ области физіологіи чувствъ замѣтно вліяніе и связь съ Анаксагоромъ.

Медицина также не смогла избѣжать вліянія общаго состоянія науки и одно время казалось, что она будетъ цѣликомъ вовлечена въ натурфилософское умозрѣніе. Побужденіе къ этому исходило также изъ пиѳагорейскихъ круговъ, и надо полагать—главнымъ образомъ отъ Алкмеона [4]), (можетъ быть, нѣсколько старшаго) современника Филолая;

---

der Mathematik, Naturwissenschaft u. Medicin im Altertum". Это спеціальное разсмотрѣніе позволяетъ въ данномъ случаѣ ограничиться только намѣчающимъ основныя черты наброскомъ этихъ вопросовъ, чтобы имѣть возможность болѣе подробно остановиться на изложеніи собственно философскаго движенія.

[1]) Сравн. *Schleiermacher* „Ueber den Philosophen Hippon". Собр. соч. III, 3, стр. 408 и сл. *Uhrig* „De Hippone atheo" Гисенъ 1848.

[2]) И при томъ съ подчеркнутой ссылкой на влажный характеръ животнаго сѣмени. Aristoteles „De anima" I, 2, (отсюда объясняется также одно предположеніе Аристотеля о возникновеніи ученія Ѳалеса. Сравн. § 14). Если упрекъ въ атеизмѣ, который дѣлается Гиппону, основывается на томъ, что онъ не признавалъ ничего непреходящаго и объявилъ, что нѣтъ ничего, кромѣ являющихся вещей (Schol. У Аристотеля 534a 22), то онъ былъ, несмотря на его влажное ἀρχή (начало), настоящимъ позитивистскимъ антиметафизикомъ. Отсюда—нерасположеніе Аристотеля къ нему (φορτικώτερος, De anima 1,2; εὐτέλεια τῆς διανοίας. Metaphysica I, 3).

[3]) Сравн. *Zeller* I[4], 927.

[4]) *Unna* „De Alkmaeone Crotoniata eiusque fragmentis" въ Petersens philologisch-historischen Studien. 1832. *R. Hirzl*, Hermes 1876, стр. 240 и сл.

онъ былъ врачомъ въ Кротонѣ. Философское ученіе, основанное на числахъ, было ему чуждо, но ему было обще вмѣстѣ съ представителями этой теоріи ученіе о противоположностяхъ [1]) и при этомъ также мысль о противоположности земного несовершенства небесному совершенству; онъ развилъ, повидимому, этотъ дуализмъ астрономически совершенно аналогично ходу мыслей Филолая. Его медицинскій взглядъ постольку зависѣлъ отъ такихъ общихъ пиѳа-горейско-гераклитовскихъ предпосылокъ, что онъ опредѣлилъ здоровье, какъ гармонію противоположныхъ силъ. Тѣми элементами, равномѣрное смѣшеніе которыхъ должно было обозначать здоровье, были въ особенности основные соки, въ то время какъ преобладаніе или недостатокъ одного изъ нихъ приводилъ, по мнѣнію Алкмеона, къ патологическимъ состояніямъ. Но такія этіологическія теоріи не мѣшали Алкмеону заниматься тщательными и цѣнными изслѣдованіями; ибо, какъ передаютъ, онъ первый прибѣгъ къ анатомированію и, повидимому, первымъ нашелъ центръ мышленія въ мозгѣ и характеризовалъ нервы, какъ каналы, которые ведутъ отъ органовъ чувствъ въ мозгъ. Это стояло у него, какъ позже у Демокрита и въ заключеніи у Платона, въ связи съ тѣмъ, что онъ по примѣру элеатовъ и Гераклита противопоставлялъ мышленіе воспріятію.

Какъ на типъ временнаго сплетенія медицинскихъ и натурфилософскихъ ученій можно смотрѣть на псевдогиппократовское сочиненіе περὶ διαίτης (о діэтѣ) [2]), которое, какъ доказалъ *Zeller* (I[4] 633 и сл. противъ *Schuster'a* „Heraclit", 99 и сл. и *Teichmuller'a* „Neue Studien" I, 249 и сл., II, 6 и сл.), принадлежитъ ко времени послѣ Эмпедокла и Анаксагора и до Платона [3]). Оно описываетъ въ микрокосмосѣ человѣческаго тѣла такъ же, какъ во вселенной то образующую, то разрушающую борьбу между огнемъ и водой, приписывая первому движеніе, а второму—питаніе. Эта теорія проводится затѣмъ въ деталяхъ и заканчивается медицинской

[1]) Aristoteles Metaphysica I, 5, 986a 27.

[2]) Сравн. *Siebeck* Geschichte der Psychologie, I, 1, 94 и сл.

[3]) Сравн. *Weygold*, Jahrbücher für klassische Philologie, 1882, 161 и сл.

психологіей, которая смотритъ на душу, какъ на смѣшанное существо, соотвѣтствующее тѣлу въ маленькомъ видѣ.

Надо поставить въ заслугу *Гиппократу* (460—377) [1]), что онъ въ противоположность такимъ натурфилософскимъ склонностямъ (противъ которыхъ онъ борется главнымъ образомъ въ сочиненіи περὶ ἀρχαίης ἰητρικῆς"—„о древней медицинѣ" *) сохранилъ самостоятельность медицины, которую онъ отдѣлилъ отъ „философіи" какъ τέχνη (искусство), и при томъ въ чисто греческомъ духѣ: какъ искусство возвращать обезображенному болѣзнью тѣлу человѣка его красоту. Съ другой стороны, и Гиппократъ также отвергаетъ (περὶ διαίτης ὀξέων—о діэтѣ при острыхъ заболѣваніяхъ) исключительно симптоматическую рутину, какъ она практиковалась въ школѣ Книдоса. Онъ настаиваетъ на констатированіи эмпирическихъ причинъ болѣзней αἰτίαι [2]), которыя должны быть найдены широко поставленными и тщательными наблюденіями, и нашелъ себѣ въ этомъ отношеніи послѣдователя главнымъ образомъ въ лицѣ Діокла изъ Кариста. Причины, зависящія отъ внѣшняго бытія, какъ, напрям., климатъ, время года и т. д., онъ отличаетъ отъ причинъ, подчиненныхъ волѣ, діэтѣ, болѣе отдаленныя отъ болѣе близкихъ, но все время выставляетъ требованіе держаться границъ опыта и пытается построить чисто имманентную, а не трансцендентную метафизическую этіологію. Примыкая къ Алкмеону, онъ видитъ центръ медицинской теоріи въ смѣшеніи четырехъ основныхъ соковъ крови, слизи, желтой и черной желчи. А на ряду съ этимъ школа Гиппократа обладала и точной анатоміей и физіологіей. Въ области первой нужно отмѣтить знаніе головного мозга и нервной системы, въ особенности также знаніе отдѣльныхъ

---

[1]) Идущее подъ именемъ Гиппократа собраніе сочиненій (Изданіе *Kühn'a* и Littré, послѣднее съ французскимъ переводомъ) принадлежитъ ему самому только въ самой незначительной своей части и скрываетъ въ частностяхъ много трудныхъ проблемъ. *J. Ilberg* Studia Pseudippocratea (Лейпцигъ, 1883).

*) Сравн. *C. Göring* „Ueber der Begriff der Ursache in der griechischen Philosophie" (Лейпцигъ, 1874).

[2]) Есть русскій переводъ. Переведены также его „афоризмы".

чувственныхъ нервомъ, въ области физіологіи ученіе объ ἔμφυτον θερμόν (прирожденномъ теплѣ), въ которомъ искали причины жизни. Носителемъ же его считалось πνεῦμα, движущееся въ жилахъ воздухообразное вещество [1]) (—гипотеза, въ основѣ которой, какъ и въ подобномъ ученіи Діогена изъ Аполлоніи, лежала отдаленная мысль о значеніи кислорода).

Какъ естественнонаучное изслѣдованіе подвинулось впередъ, такъ и историческое изслѣдованіе достигло въ 5-мъ столѣтіи не только большаго объема и болѣе многообразнаго [2]) развитія, но и выработало положительный и научный методъ. Въ то время какъ у Геродота натуралистическое повѣствованіе переплетается еще съ миѳами и сагами, а реалистическое пониманіе насыщено еще элементами старой вѣры, у Ѳукидида устраненіе миѳическаго элемента является уже законченнымъ; его мастерство психологической мотиваціи вполнѣ обусловлено уже духомъ его времени, аттическимъ просвѣщеніемъ.

26. А на ряду съ этими внутренними перемѣнами въ теченіе второй половины пятаго столѣтія совершался также большой переворотъ во внѣшнихъ условіяхъ греческой науки. Могучій подъемъ національной жизни, который охватилъ Грецію во время персидскихъ войнъ, коснулся самымъ живымъ образомъ и науки. Покрытая славой борьба за существованіе, которую эллины выдержали противъ преобладающей силы азіатовъ, напрягла до высшей степени всѣ силы народа и довела всѣ его задачи до самаго зрѣлаго развитія. Самой цѣнной наградой за побѣду было то сильное стремленіе къ общей національной духовной жизни, изъ котораго вышли великія культурныя творенія эллинскаго міра. Въ это движеніе была вовлечена и наука. Она была

---

[1]) Сравн. *H. Siebeck* „Die Entwicklung der Lehre vom Geist (πνεῦμα) in der antiken Wissenschaft“, Zeitschrift für Völkerpsychologie 1881, стр. 364 и сл. Сравн. его „Geschichte der Psychologie“, I, 2, стр. 130 и сл.

[2]) Логографія развилась въ исторію отдѣльныхъ мѣстностей (Ксантосъ изъ Сардъ, Гипписъ изъ Регіуна—лидійская и сицилійская исторіи), а затѣмъ изъ нея выросли болѣе обширныя изложенія у Харона изъ Лампсака, Гелланика изъ Митиленъ, Дамастеса и др.

вырвана изъ тихихъ круговъ болѣе тѣсныхъ обществъ, въ которыхъ она развивалась до сихъ поръ, и ее захватила общественная жизнь. Съ одной стороны, она стала въ своихъ открытіяхъ и изобрѣтеніяхъ на службу практической жизни [1]), а, съ другой, ея ученія, въ особенности ея переработка религіозныхъ воззрѣній, нашли, благодаря поэтическому творчеству, доступъ къ общему способу представленія.

У Эсхила, Софокла, Пиндара, Симонида общее міровоззрѣніе обнаруживаетъ еще рамки, подобныя тѣмъ, въ которыхъ движется гномическая поэзія. Прямое отношеніе къ философіи встрѣчается впервые у Эврипида (сравн. въ особенности *E. Köhler,* Die Philosophie des Euripides, I. Anaxagoras und E., Бюкебургъ 1873) и у Эпихарма, который стоялъ близко къ пиѳагорейцамъ, но, повидимому, былъ также хорошо знакомъ съ остальными философскими ученіями своего времени (Сравн. *Leop. Schmidt* „Quaestiones Epicharme“, Боннъ 1846. *Zeller* I[4], 460 и сл.). „Уничтоженіе наукой обожествленія природы“ побуждало все болѣе къ этическо-аллегорическому истолкованію (Метродоръ изъ Лампсака, сравн. § 11) образовъ боговъ и позволило, съ другой стороны, комедіи (Эпихармъ, Кратинъ, Евполисъ), сдѣлать серьезно побѣжденный антропоморфизмъ предметомъ ѣдкой насмѣшки. А чѣмъ болѣе шаткой становилась вѣра, тѣмъ сильнѣе сказывалась потребность замѣнить ее знаніемъ.

При повышенной такимъ образомъ живости духовнаго интереса въ широкихъ слояхъ греческаго народа выросло въ теченіе пятаго столѣтія интенсивное стремленіе къ образованію, въ которомъ были смѣшаны дѣйствительная потребность съ любопытствомъ и удивленіемъ: весь міръ хотѣлъ знать, что же наконецъ такое создано тамъ въ школахъ путемъ изслѣдованія и размышленія „о природѣ вещей“. А навстрѣчу такому спросу явилось скоро соотвѣтствующее предложеніе: нашлись люди, которые изъявили готовность открыть народу доступъ къ добытымъ наукой результатамъ. Философія выступила изъ школы на площадь. [2]) Эти публичные учителя науки—*софисты.*

---

[1]) Для примѣра можно напомнить архитектора Гипподама изъ Милета, сношенія котораго съ пиѳагорейцами остаются, правда, весьма сомнительными, но его великолѣпныя постройки въ Пиреѣ, Туріяхъ и на Родосѣ, а также все развитіе архитектуры, предполагаютъ высокое развитіе механики и техники. Сравн. *K. F. Hermann*, „D. H. Milesio“ (Марбургъ 1841).

[2]) Сравн. *Windelband* „Präludien“, стр. 56 и сл. *).

---

*) Виндельбандъ „Прелюдіи“ пер. Франка.

Въ томъ, что софисты сдѣлали изъ науки *ремесло*, заключается одинъ изъ самыхъ главныхъ и тяжелыхъ упрековъ, которые дѣлаютъ софистамъ Сократъ [1]), Платонъ [2]) и Аристотель [3]): имъ казалось, что такимъ путемъ наносится ущербъ достоинству науки какъ безкорыстнаго изслѣдованія. Хотя при современномъ пониманіи этого вопроса нельзя присоединиться къ этимъ сужденіямъ [4]), тѣмъ не менѣе надо признать фактъ, что наука, сдѣлавшись оплачиваемымъ обученіемъ, заняла совершенно новую соціальную позицію, а въ этомъ заключается сущность дѣла.

Прежде всего это движеніе появляется въ *Аѳинахъ*. Здѣсь въ серединѣ пятаго столѣтія сконцентрировалась вмѣстѣ съ политической властью и торговымъ могуществомъ и духовная жизнь Греціи до степени своего высшаго расцвѣта, и подобно искусству наука также устремились въ этотъ τῆς Ἑλλάδος τὸ πρυτανεῖον τῆς σοφίας (пританей греческой мудрости). Потребность въ образованіи была развита тутъ самымъ интенсивнымъ образомъ и у менѣе значительныхъ гражданъ, здѣсь знаніе начало становиться политической и соціальной силой, здѣсь въ Периклѣ нашло свое олицетвореніе превосходство образованія. Такимъ образомъ Аѳины всосали въ себя и въ области науки разсѣянные вездѣ зачатки греческой культурной работы.

Уже Анаксагоръ жилъ долго въ Аѳинахъ, тамъ, вѣроятно, появлялись Парменидъ и Зенонъ, гераклитизмъ былъ представленъ въ лицѣ Кратила. Всѣ значительные софисты искали въ Аѳинахъ почестей и блеска. Ими начинается *аттическій періодъ древней философіи*, величайшее время, которое она пережила.

Софисты такимъ образомъ являются прежде всѣхъ *носителями греческаго просвѣщенія*. Ихъ время—это эпоха расширенія границъ научнаго образованія. При меньшей способности къ самостоятельному творчеству софистика развиваетъ свою энергію въ переработкѣ существовавшихъ до нея ученій и даетъ имъ болѣе доступную форму. Ихъ работа

1) Xenophon „Memorabilia, I, 6 *).

2) Gorgias 420 c.

3) Ethica Nikomachea, IX, 1, 1164a 24 **).

4) Сравн. *Grote* „Hist. of gr.“ VIII, 493 и сл. *Zeller*, I[4], 971 и сл.

*) Лучшіе переводы Ксенофонта Янчевецкаго.

**) Русскій переводъ Радлова „Этика Аристотеля“ 1908.

направлена прежде всего на то, чтобы сообщать массѣ добытые наукой результаты и приспособить ихъ къ ея потребностямъ. Въ этомъ лежитъ на ряду съ историческимъ оправданіемъ софистики и та опасность, жертвой которой стали софисты.

Слово σοφιστής имѣетъ первоначально значеніе вообще „человѣкъ науки“, затѣмъ въ томъ смыслѣ, какъ его примѣняетъ къ себѣ Протагоръ [1]), оно обозначаетъ „учитель науки“ и политической дѣятельности, а позже имъ пользуются опредѣленно въ значеніи оплачиваемаго учителя риторики (сравн. дальше). Дурной оттѣнокъ въ современномъ значеніи слова „софистъ“ произошелъ изъ полемики противъ нихъ Сократа, Платона и Аристотеля; эта полемика господствовала надъ историческимъ сужденіемъ о софистикѣ въ неблагопріятномъ для нея смыслѣ, пока Гегель (Собр. соч. XIV, 5 и сл.) не подчеркнулъ положительный моментъ въ ихъ дѣятельности. Съ тѣхъ поръ положительная оцѣнка нашла себѣ полное признаніе (Brandis, Herrmann [2]), Zeller, Ueberweg-Heinze), а съ другой стороны, она была чрезъ мѣру подчеркнута Grote (History of Greece, VIII, 474 и сл.). Сравн. *Iac. Geel* „Historia critica sophistarum“, (Утрехтъ, 1823). *M. Schanz* „Die Sophistes (Геттингенъ, 1867), *A. Chiapelli* „Per la storia della sofistica greca“, (Archiv für Geschichte der Philosophie III).—Отрывки у *Mullach II*, 130 и сл.

Различеніе болѣе ранней и поздней софистики (Ибервегъ) является постольку обоснованнымъ, что по самому существу дѣла въ началѣ этого движенія болѣе выступаютъ ея наиболѣе серьезныя и оправдываемыя стороны, а позже развиваются на этомъ пути отрицательные и опасные элементы софистики. Между тѣмъ это развитіе является настолько необходимымъ, его послѣдствія настолько прочно обусловлены предпосылками и поэтому это различіе до такой степени относительно, что его нельзя положить въ основу даже короткаго изложенія.

Крайне живую картину всей дѣятельности софистовъ съ пластической характеристикой главныхъ лицъ даетъ платоновскій діалогъ Protagoras, въ которомъ, несмотря на общую полемическую тенденцію, не совсѣмъ замолчаны и лучшія стороны софистики. Наиболѣе отрицательную характеристику софиста даетъ дошедшій до насъ подъ именемъ Платона діалогъ „Софистъ“; съ нимъ сходятся въ главныхъ чертахъ сообщенія Аристотеля (Metaphysica, III, 5; VII, 3, и т. д.); наиболѣе отрицательное опредѣленіе софистики дано въ Περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων 1, 165a, 21 (въ опроверженіяхъ софистовъ): ἔστι γὰρ ἡ σοφιστικὴ φαινομένη σοφία οὖσα δ' οὔ. καὶ ὁ σοφιστὴς χρηματιστὴς ἀπὸ φαινομένης σοφίας ἀλλ' οὐκ οὔσης (ибо софистика представляетъ изъ себя только кажущуюся, а не дѣйствительную мудрость; и софистъ наживаетъ путемъ кажущейся мудрости, а не дѣйствительной).

---

[1]) Plato, „Protagoras“, 318 d.

[2]) *Herrmann* „Geschichte und System der platonischen Philosophie“, I, 179 и сл., 296 и сл.

Популяризаторскія тенденціи софистики представлены выдающимся образомъ *Гиппіемъ изъ Элиды*, который, какъ разносторонній ученый, блисталъ и ослѣплялъ всякого рода математическими, естественно-научными, историческими и грамматическими познаніями, но вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ показываетъ діалогъ Hippias Maior, пользовался у массы дешевымъ успѣхомъ, благодаря довольно безцвѣтному морализированію. Подобнымъ же образомъ, по видимому, обстояло дѣло съ *Продикомъ изъ Юлиды на островѣ Кеосѣ*, отъ плоской морали котораго сохранился образчикъ въ извѣстномъ „Геркулесъ на перекресткѣ“ [1]) и который видѣлъ свою силу въ синонимикѣ.

Сравн. *L. Spengel*, Συναγωγὴ τεχνῶν. Штутгартъ, 1828.—*I. Mähly* „Der Sophist Hippias vc.“ (Rheinisches Museum, 1860 и сл.). — *F. G. Welckeer* „Prodikos, der Vorgänger des Sokrates“ (въ мелкихъ статьяхъ II, 393 и сл.).— Оба они приблизительно одинаковаго возраста и нѣсколько моложе Протагора, о ихъ жизни нѣтъ болѣе подробныхъ свѣдѣній. Гиппія, который хвалился своей памятью и массой своихъ знаній, описываютъ какъ одного изъ самыхъ тщеславныхъ софистовъ, а о Продикѣ Платонъ говоритъ за его педантическія стремленія въ различеніи словъ съ легкой ироніей. Объ отношеніи Сократа къ нему сравн. § 27.

Обученіе же, котораго искали у софистовъ, имѣло въ то же время опредѣленную цѣль, къ которой онъ долженъ былъ приспособиться. Демократическій государственный строй, который пробился къ господству въ Аѳинахъ и въ большей части другихъ городовъ, принесъ съ собой для каждаго отдѣльнаго лица долгъ и склонность къ активному участію въ общественной жизни, которое и проявлялось главнымъ образомъ въ рѣчахъ, а чѣмъ выше становился образовательный уровень массы, тѣмъ выше подымались требованія къ тому, кто хотѣлъ пріобрѣсти силой рѣчи вліяніе въ государствѣ. Юноша, который искалъ обученія у софиста, желалъ, чтобы софистъ воспиталъ изъ него образованнаго и владѣющаго ораторскимъ искусствомъ гражданина. Такимъ образомъ софистика нашла, что ея главная задача заключается въ *научной и риторической подготовкѣ къ политической дѣятельности*, и обученіе было направлено, съ одной сторо-

[1]) Въ воспроизведеніи Ксенофонта „Memorabilia“, II, 1, 21 и сл.

ны, на техническое и формальное развитіе рѣчи, съ другой,— на усвоеніе такихъ знаній, которыя казались особенно важными для этой цѣли. На этомъ основывается не только соціально историческое значеніе софистовъ, но и направленіе всѣхъ самостоятельныхъ изслѣдованій, которыми они способствовали развитію науки. Какъ на самыхъ выдающихся представителей этого значенія софистики, надо смотрѣть на *Горгія изъ Леонтины* и *Протагора изъ Абдеры.*

Для характеристики и критики софистики какъ искусства выработки государственныхъ дѣятелей слѣдуетъ сравнить въ особенности платоновскій діалогъ „Горгій". Объ отношеніи софистики къ риторикѣ см. *Fr. Blass* „Die attische Beredsamkeit von Gorgias bis Lysias", (Лейпцигъ, 1868). Типичнымъ выраженіемъ этихъ стремленій софистики, которыя охватывали и юридическую рѣчь, считается то, что Протагоръ взялся [1]) τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν (сдѣлать сильнѣе ту мысль, которая слабѣе)—выраженіе, которое, конечно, прямо-таки бросило вызовъ уничтожающей критикѣ Аристоѳана (взвалившаго въ „Облакахъ" тяжесть этого выраженія на Сократа).

Достовѣрнымъ фактомъ изъ жизни *Горгія* является то, что онъ былъ въ 427 году въ качествѣ главы посольства отъ своего города въ Аѳинахъ (Thukydides III, 86). *Frei* (Rheinisches Museum, 1850 и 51) отнесъ время его жизни къ 483—375 гг. Онъ произвелъ въ Аѳинахъ своимъ краснорѣчіемъ большое впечатлѣніе и оказалъ рѣшающее вліяніе на развитіе стиля. Свою долгую старость онъ провелъ въ ѳессалійской Ларисcѣ. Подлинность обѣихъ его дошедшихъ до насъ декламацій (ed. *Blass* Лейпцигъ, 1881), сомнительна. Его философское сочиненіе было озаглавлено περὶ φύσεως ἢ περὶ τοῦ μὴ ὄντος (о природѣ или о несуществующемъ, см. ниже). Его связь съ сицилійской ораторской школой (Кораксъ и Тизій), и потому—также и съ Эмпедокломъ не подлежитъ сомнѣнію. Съ такой же достовѣрностью устанавливается по веденію доказательствъ въ его сочиненіи его связь съ элеатами. Сравн. *H. E. Foss* De G. L. (Галле 1828).—*H. Diels* „G. und Empedokles" (Berichte der Berliner Akademie, 1884).

Въ качествѣ учениковъ Горгія называютъ Алкидаманда изъ Элеи, Пола [2]) изъ Агригента, Ликофрона и Протарха [3]).

Протагоръ, безъ сомнѣнія, самый значительный изъ софистовъ, родился въ 480 г. до Рожд. Хр. или нѣсколько раньше въ Абдерѣ, и мы въ правѣ предположить, что онъ не былъ чуждъ тамошней школы атомистовъ. Будучи значительно моложе Левкиппа и приблизительно на 20 лѣтъ старше Демокрита, онъ образуетъ между обоими этими философами естественный промежуточный членъ (сравн. § 23 и 31). Правильно пони-

[1]) Aristoteles Rhetorica, II, 24; 1402a 23.

[2]) Plato „Gorgias".

[3]) Plato „Philebos".

мая потребности времени, онъ однимъ изъ первыхъ отправился въ качествѣ прославляемаго всѣми учителя мудрости по греческимъ городамъ, захвативъ ихъ въ широкомъ масштабѣ. Въ Аѳинахъ онъ бывалъ часто. Въ послѣдній разъ въ 411 году во время господства четырехсотъ его обвинили тамъ въ атеизмѣ и послѣ того, какъ онъ былъ осужденъ, онъ утонулъ во время бѣгства въ Сицилію. Заглавія (Diogenes Laertius, IX, 55) его многочисленныхъ сочиненій, изъ которыхъ до насъ дошло крайне мало, доказываютъ, что онъ писалъ о самыхъ разнообразныхъ вопросахъ теоретическаго и практическаго характера. Сравн. *Joh. Frei* „Quaestiones Protagoreae (Боннъ, 1845).—A. I. Vitringa „De Prot. vita et philosophia" (Грѐнингенъ, 1851). Недавно Теодоръ Гомперцъ (Th. Gomperz, Wiener Sitzungsberichte, 1890) открылъ въ псевдо-гиппократическомъ сочиненіи περὶ τέχνης софистическую рѣчь объ „апологіи врачебнаго искусства" и привелъ ее въ—нѣсколько сомнительную—связь съ ученіемъ Протагора.

Учениками Протагора считаются Антимоиръ изъ Менды, Архагоръ, Эватлъ, Теодоръ [1]) математикъ, и въ болѣе широкомъ смыслѣ также Ксеніадъ изъ Коринѳа.

Въ менѣе тѣсной связи съ софистами стояли такіе выдающіеся граждане Аѳинъ, какъ Критій, а также Калликлъ, или поэты, какъ Эвенъ съ острова Пароса и др.

Практическо-политическая цѣль ихъ обученія привела къ тому, что софисты отвернулись отъ самостоятельнаго изслѣдованія природы или метафизической спекуляціи и удовлетворялись тѣмъ, что излагали эти ученія въ популярной формѣ, гдѣ этого желали или гдѣ такое изложеніе казалось эффектнымъ [2]); въ противоположность этому ихъ собственная задача научить убѣдительной рѣчи принудила ихъ къ тому, чтобы заняться болѣе основательнымъ изученіемъ человѣка, а именно съ его психологической стороны. Тотъ, кто хотѣлъ воздѣйствовать на человѣка съ помощью рѣчи, долженъ былъ имѣть извѣстныя знанія генезиса и теченія его представленій и его волевыхъ дѣятельностей. Поэтому, въ то время какъ прежняя наука вырабатывала основныя понятія познанія природы, наивно концентрируя весь свой интересъ на внѣшнемъ мірѣ, софистика обратилась, поскольку она вообще прибѣгала къ научной работѣ, къ внутреннему опыту и дополнила односторонность преж-

---

[1]) Plato, „Theaetetus".

[2]) Нѣкоторые софисты, какъ напримѣръ Горгій, отклонили и такое изложеніе, считая его лишеннымъ смысла. Сравн. Plato „Meno", 95c.

ней философіи изслѣдованіями душевной жизни человѣка. Руководясь такой главнымъ образомъ антропологической тенденціей, она направила философію на путь субъективизма [1]).

Въ этой работѣ новаго рода они взялись прежде всего за языкъ. Къ этому теченію принадлежатъ синонимическія работы Продика и грамматическіе труды Гиппія. И въ этомъ отношеніи особенно плодотворные результаты достигнуты Протагоромъ. Убѣжденный въ томъ, что теорія безъ упражненій приноситъ такъ же мало пользы, какъ упражненія безъ теоріи [2]), онъ связалъ практическое обученіе, которымъ, повидимому, ограничивался Горгій, съ филологическими изслѣдованіями. Онъ трактовалъ о правильномъ словоупотребленіи [3]), о родахъ (genera), временахъ (tempora) и модусахъ (modi) [4]), и т. д.

Сравн. *Lerch* „Die Sprachphilosophie der Alten", I, 15 и *сл.*—*Alberti* „Die Sprachphilosophie vor Platon", (Philol, 1856).—Prantl „Geschichte der Logik", I, 14 и сл.

На ряду съ этими, правда, незначительными зачатками грамматики появляются зародыши логики. Само собой понятно, что учителя ораторскаго искусства размышляли надъ тѣмъ, какимъ образомъ можно доказать что-либо или опровергнуть, и вполнѣ возможно, какъ объ этомъ сообщаетъ Діогенъ Лаэрцій (IX, 51 и сл.), что Протагоръ обратилъ вниманіе на сущность противорѣчащаго противоположенія и первый училъ веденію доказательствъ различнаго характера (τὰς πρὸς τὰς θέσεις ἐπιχειρήσεις). Очевидно здѣсь беретъ свое начало формальная логика какъ, нѣкоторый родъ искусства диспутированія, доказательства и опроверженія. Но

---

[1]) То, что Цицеронъ (Tusculanae disputationes, V, 4, 10) говоритъ о Сократѣ, а именно; что онъ свелъ философію съ неба въ города и дома, и т. д., можно примѣнить ко всему греческому просвѣщенію, какъ къ софистамъ, такъ и къ Сократу.

[2]) Stobeius, „Florilegium", 29, 80.

[3]) Plato, „Phaedrus", 267,c.

[4]) Diogenes Laërtius IX, 53, по которому онъ различалъ εὐχωλή, ἐρώτησις, ἀπόκρισις и ἐντολή.

мы, къ сожалѣнію, ничего не знаемъ о томъ, какъ далеко пошла у софистовъ разработка этой области въ деталяхъ [1]).

Лучше освѣдомлены мы относительно ихъ общаго взгляда на человѣческое познаніе. Чѣмъ меньше софистъ выставлялъ себя представителемъ одного изъ прежнихъ метафизическихъ и физическихъ ученій, чѣмъ болѣе онъ говорилъ со своими слушателями о неразрѣшенномъ противорѣчіи этихъ воззрѣній, чѣмъ живѣе, съ другой стороны, риторическое обученіе приводило въ сознаніе возможность доказать объ одномъ и томъ же предметѣ различное,—тѣмъ болѣе понятенъ тотъ фактъ, что эти люди утеряли вѣру въ общеобязательную истину, въ возможность не подлежащаго сомнѣнію познанія. Ихъ подробныя занятія теоріей познанія привели при тогдашнемъ положеніи вещей съ психологической необходимостью къ скептицизму.

Этотъ скептицизмъ представляетъ собой теоретическій центръ софистики. То обстоятельство, что у младшаго поколѣнія софистовъ онъ выродился въ фривольную дѣятельность, не должно вести къ непониманію научной серьезности, съ какой эта отрицательная теорія познанія была выработана въ особенности Протагоромъ. Съ другой стороны, въ томъ, что въ новое время по примѣру Грота (Grote) считали возможнымъ прославлять въ лицѣ Протагора основателя позитивизма, заключается неисторическое истолкованіе: *E. Laas* „Idealismus und Positivismus", I, (Берлинъ, 1880), въ различныхъ мѣстахъ; *W. Halbfass* „Die Berichte des Platon und Aristoteles über Protagoras" (Страссбургъ, 1882). Въ противоположность этому *P. Natorp* „Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems", стр. 1 и сл., 149 и сл. Сравн. *Fr. Sattig* „Der protagoreische Sensualismus", въ Zeitschrift für Philosophie, 1885 и сл.—Главный источникъ для теоріи познанія Протагора образуетъ платоновскій діалогъ „Теэтетъ" однако же остается спорнымъ, насколько можно отнести развитое въ этомъ сочиненіи изложеніе этой теоріи къ самому Протагору. Ученіе Горгія сохранилось отчасти въ псевдо-

---

[1]) Что аристотелевская логика возникла не безъ подготовительной работы—будь то изслѣдованія литературнаго характера, или только въ видѣ практическихъ упражненій,—это можетъ a priori считаться крайне вѣроятнымъ. Но какъ далеко шли такія подготовительныя работы, этого невозможно опредѣлить на основаніи крайне скудныхъ указаній сохранившейся литературы [вниманія заслуживаетъ главнымъ образомъ еще (платоновскій?) діалогъ „Софистъ"]. Это составляетъ одинъ изъ наиболѣе чувствительныхъ пробѣловъ въ исторіи греческой науки. Сравн. Prantl „Geschichte der Logik, I, 11 и сл.

аристотелевскомъ сочиненіи „De Melisso, Zenone, Gorgia“, гл. 5 и 6 (сравн. § 17), отчасти — у Секста Эмпирика (Sextus Empiricus „Adversus mathematicos“, VII, 65 и сл.).

При обоснованіи своего скептическаго взгляда на человѣческое познаніе Протагоръ исходилъ изъ основной мысли Гераклита о вѣчномъ теченіи всѣхъ вещей, но еще болѣе, чѣмъ послѣдній, онъ подчеркивалъ соотносительность всего, на основаніи которой всякая отдѣльная вещь не столько обладаетъ бытіемъ, сколько, наоборотъ, въ каждый данный моментъ находится въ процессѣ становленія въ силу своего отношенія къ другимъ вещамъ. Изъ отрицанія абсолютнаго бытія слѣдуетъ, что свойства вещей возникаютъ всякій разъ только путемъ ихъ взаимнаго воздѣйствія другъ на друга. Свойство это продуктъ движенія [1]), а именно, какъ продолжаетъ дальше утверждать Протагоръ въ чисто гераклитовскомъ духѣ, оно является всякій разъ продуктомъ двухъ соотвѣтствующихъ другъ другу и противоположно направленныхъ движеній, изъ которыхъ одно обозначается какъ дѣйствіе, другое—какъ страданіе [2]). Если уже изъ этого получается, что вообще никогда нельзя сказать о вещи, что она изъ себя представляетъ, а самое большее только, чѣмъ она становится въ своихъ смѣняющихся отношеніяхъ къ другимъ вещамъ [3]), то протагоровскій коррелятивизмъ получаетъ еще большее значеніе, благодаря тому, что этому общему ученію о движеніи было подчинено и пониманіе человѣческаго воспріятія. Когда какая-нибудь вещь воздѣйствуетъ на одинъ изъ нашихъ органовъ чувствъ, при чемъ навстрѣчу исходящему отъ предмета движенію [4]) идетъ ре-

[1]) Изъ платоновскаго „Теэтета“ невидно, говорилъ ли Протагоръ о субстратѣ κινήσεως (движенія) и въ какомъ именно смыслѣ. Если онъ не отвергалъ такого субстрата (вмѣстѣ съ Гераклитомъ), то онъ былъ для него во всякомъ случаѣ непознаваемъ. Остается мыслимой возможность, что абдеритъ Протагоръ развилъ эту теорію изъ потребности атомистики, въ которую ее вобралъ позже Демокритъ. Сравн. § 32.

[2]) Theaetetus, 156 и сл.

[3]) Въ подобномъ же смыслѣ, повидимому, надо понимать и скептическія положенія Ксеніада. Сравн. *Zeller,* I[4], 988.

[4]) Въ числѣ ихъ Theaetetus называетъ (156) не только ощущенія, но и чувства, возникающія изъ воспріятій.

агирующее движеніе этого органа чувствъ, то въ послѣднемъ возникаетъ образъ воспріятія [1]), а у вещи въ то же время появляется соотвѣтствующее этому образу свойство [2]). Поэтому каждое воспріятіе учитъ только тому, какой является вещь въ данный моментъ воспріятія для воспринимающаго, и при томъ только для него. А чувственное воспріятіе, далѣе, Протагоръ считаетъ единственнымъ источникомъ познанія, какъ и всей душевной жизни вообще [3]). Поэтому для него и не существовало никакого уразумѣнія сущности вещей, которое выходило бы за предѣлы такихъ относительныхъ связей,—никакого представленія о томъ, что могли бы представлять изъ себя эти вещи помимо отношеній воспріятія, сами по себѣ. Каждая вещь, наоборотъ, для каждаго индивида [4]) такова, какой она ему кажется, не въ то же время она такова только для даннаго индивида и точнѣе—только для состоянія его воспріятія въ данный моментъ. Таковъ смыслъ извѣстнаго изреченія [5]): πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν (человѣкъ есть мѣра всѣхъ вещей, обладающихъ бытіемъ, въ томъ видѣ, какъ онѣ существуютъ, и необладающихъ имъ, какъ онѣ не существуютъ).

---

[1]) По видимому, уже Протагоръ свелъ способность различныхъ вещей воздѣйствовать на различныя чувства на различную скорость движенія первыхъ. Сравн. Theaetetus, 156 с. Въ этомъ сведеніи качественнаго на количественное Протагоръ стоитъ вполнѣ на почвѣ школы атомистовъ. Сравн. §§ 23 и 32.

[2]) Что вмѣстѣ съ αἴσθησις (воспріятіемъ) возникаетъ realiter и αἰσθητόν (воспринимаемое), это утвержденіе, вѣроятно, есть добавленіе тѣхъ, кто (по Theatetus) разработалъ и матеріализовалъ теорію Абдерита; ибо такое утвержденіе выходило бы далеко за предѣлы скептицизма. Его нельзя отнести къ Демокриту.

[3]) Доказалъ-ли и объяснилъ-ли Протагоръ этотъ взглядъ и какъ именно (μηδὲν εἶναι τὴν ψυχὴν παρὰ τὰς αἰσθήσεις, Diogenes Laertius, IX, 51), это неизвѣстно. Въ противоположность къ прежнему раціонализму (§ 18—23) сенсуализмъ является здѣсь безъ особыхъ посредствующихъ звеньевъ. Онъ подготовленъ физіологической психологіей болѣе молодой натурфилософіи (§ 25).

[4]) Поясненіе „Теэтета", 152а не позволяетъ слово ἄνθρωπος (человѣкъ) въ извѣстномъ положеніи истолковать въ родовомъ смыслѣ. Сравн. Aristoteles Metaphysica X, 6, 1062b. 13.

[5]) Theaetetus, 152a. Sextus Empiricus „Adversus mathematicos", VII, 60.

Какъ Протагоръ примыкалъ къ Гераклиту, такъ Горгій примкнулъ къ элеатамъ, и если первый пришелъ къ выводу, что всѣмъ мнѣніямъ свойственна извѣстная относительная истина, и потому ни одно изъ нихъ не обладаетъ абсолютной истиной, то второй старался показать невозможность познанія вообще. Но въ то время какъ фактическое изслѣдованіе Протагора дало въ результатѣ, какъ этому учитъ насъ послѣдующее время (Демокритъ и Платонъ) извѣстное плодотворное обогащеніе философіи, способъ доказательства у Горгія двигался въ области хитросплетеній и безплодной діалектики. Онъ доказывалъ: 1) нѣтъ ничего: не обладающее бытіемъ не можетъ существовать, а также и обладающее бытіемъ, ибо обладающее бытіемъ не можетъ быть мыслимо ни невозникшимъ и непреходящимъ, ни возникшимъ и преходящимъ; его нельзя также мыслить ни единымъ, ни множественнымъ, ни, наконецъ, находящимся въ движеніи—безъ того, чтобы при этомъ не возникали очевидныя противорѣчія (здѣсь снова появляются вездѣ аргументы Зенона. Срвн. § 20); и нѣчто одновременно обладающее бытіемъ и не обладающее имъ тоже невозможно (направлено противъ Гераклита?). 2) Если бы было что-нибудь, то оно было бы непознаваемо; ибо обладающее бытіемъ и мыслимое должны быть различны, иначе были бы невозможны ошибки [1]). 3) Если бы возможно было познаніе, то оно не поддавалось бы передачѣ, потому что сообщеніе возможно только путемъ знаковъ, которые отличаются отъ самаго предмета и за одинаковое истолкованіе которыхъ отъ индивида къ индивиду нѣтъ никакой гарантіи [2]).

Но какъ ни серьезно и ни научно мыслились скептическія теоріи, по крайней мѣрѣ, у Протагора, тѣмъ не менѣе онѣ повели къ разложенію науки, а въ заключеніи—къ фривольной игрѣ въ обыденной жизни. Уже Горгій нашелъ всякое приписываніе какому-нибудь субъекту извѣстнаго

---

[1]) Болѣе тонко изложена эта діалектика позже, въ діалогѣ „Софистъ“.

[2]) Можно было бы быть склоннымъ считать эти парадоксальныя положенія за каррикатуру на элеатскую діалектику. Во всякомъ случаѣ, послѣдняя при этомъ, volens nolens, запуталась съ головой въ свои собственныя сѣти.

предиката возбуждающимъ сомнѣніе, если только между ними есть какое-нибудь различіе (т.-е. онъ находилъ сомнительными всѣ синтетическія сужденія) [1]), а Протагоръ подвергъ сомнѣнію даже реальность математическаго познанія [2]). Въ смыслѣ этого релятивизма [3]) Эвтидемъ объявилъ: все присуще всему; ошибаться невозможно, ибо сказанное тоже обладаетъ бытіемъ въ качествѣ мыслимаго [4]); невозможно также вступить съ самимъ собой въ противорѣчіе; если бы это и казалось возможнымъ, то въ такомъ случаѣ рѣчь шла бы о различныхъ вещахъ и т. д. Такъ какъ большинство софистовъ не чувствовало съ самаго начала никакого серьезнаго интереса къ истинѣ, то все ихъ искусство направилось въ заключеніи на то, чтобы спорить съ формальной ловкостью о чемъ угодно pro и contra и привить своимъ ученикамъ такое же умѣніе. При этомъ прежде всего была важна способность привести слушателя въ замѣшательство, принудить его къ абсурднымъ отвѣтамъ и опровергнуть противника. И Протагоръ также написалъ ἀντιλογίαι и καταβάλλοντες [5]) (возраженія и опроверженія), и практика, посредствомъ которой софисты, въ особенности въ болѣе позднее время, возбудили къ себѣ вниманіе, заключалась исключительно въ этомъ искусствѣ, которому дали названіе *эристики*.

Платоновскій Эвтидемъ съ приподнятой пластичностью описываетъ дѣятельность эристовъ на примѣрѣ двухъ братьевъ Эвтидема и Діонисодора, а Аристотель далъ себѣ трудъ привести въ послѣдней книгѣ топики περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων—о софистическихъ доказательствахъ) эти шутки въ систематическій порядокъ. Большая часть изъ нихъ представляетъ изъ себя основанныя на двусмысленностяхъ плоскія остроты. Въ основѣ ихъ лежитъ большею частью двусмысленность словъ, окончаній, синтаксическихъ формъ

---

[1]) Sophistes, 251b.

[2]) Aristoteles, Metaphysica II, 2, 998a 3.

[3]) Τῶν πρός τι εἶναι τὴν ἀλήθειαν. Sextus Empiricus „Adversus mathematicos“, VII, 60.

[4]) Въ данномъ случаѣ извѣстную роль играетъ также двусмысленность связки. Ликофронъ предложилъ выпустить связку.

[5]) Выраженіе, что человѣкъ есть мѣра всѣхъ вещей, цитируется какъ начало этого произведенія, но въ то же время—и какъ начало сочиненія Ἀλήθεια (истина), которое, можетъ быть, составляло первый отдѣлъ этой работы.

и т. д. Сравн. *Prantl* „Geschichte der Logik," I, 20 и сл. Большая популярность, которой пользовались въ Греціи, въ особенности въ Аѳинахъ эти шутки, объясняется юношеской склонностью къ словопреніямъ, южнымъ наслажденіемъ рѣчью, пробужденіемъ основанной на собственномъ размышленіи критики, направленной на привычное, повседневное.

Но если уже это шутливое отношеніе къ дѣлу внушало опасенія за серьезное развитіе науки, то безпринципность, которую распространяли софисты намѣренно и непреднамѣренно, стала прямо-таки опасной въ силу того, что она была перенесена въ ту область, которой они по всѣмъ своимъ задачамъ одной занимались болѣе подробнымъ образомъ, а именно,—въ этическо-политическую область. Со времени эпохи семи мудрецовъ (§ 9) въ Греціи было въ обычаѣ размышленіе надъ содержаніемъ и исполненіемъ нравственныхъ и гражданскихъ законовъ; но только повышенное развитіе индивидуализма, только геніальное оживленіе эпохи Перикла, только анархія аѳинской демократіи поставила устами софистовъ вопросъ надъ правомъ этихъ нормъ, а такъ какъ индивидуальный человѣкъ съ имѣющимися у него въ данный моментъ желаніями и потребностями былъ объявленъ и тутъ мѣрой всѣхъ вещей, то связующая власть законовъ подпала той же относительности, какая утверждалась относительно теоретической истины.

Сравн. *H. Sidgwick* „The sophists" (Journal of philology, 1872 и 73). *A. Harpf* „Die Ethik des Protagoras" (Гейдельбергъ 1884); кромѣ того, см. общую литературу о софистахъ и въ особенности литературу о Сократѣ.— Изъ болѣе подробныхъ изслѣдованій, въ которыхъ у болѣе значительныхъ софистовъ также не было недостатка и въ этомъ отношеніи, не сохранилось почти ничего (наибольшее значеніе имѣетъ еще миѳъ Протагора въ діалогѣ того же имени, 320 и сл.; можетъ быть, вторая половина второй книги платоновскаго „Государства" содержитъ также указанія на нѣчто такое), а до насъ дошли только отдѣльныя замѣтки и поражающія своей парадоксальностью утвержденія. Возможно, что софистика страдаетъ какъ въ этой области, такъ и въ теоретической отъ того обстоятельства, что мы почерпнули наши свѣдѣнія о нихъ только у ихъ противниковъ.

Наиболѣе важная точка зрѣнія, которую выставила въ этомъ отношеніи софистика, это—противоположность между естественнымъ и общественнымъ назначеніемъ человѣка. Изъ размышленія надъ различіемъ и смѣной не только осно-

ванныхъ на законахъ предписаній, но и нравственныхъ правилъ [1]) софистика дѣлаетъ выводъ, что по меньшей мѣрѣ большая часть ихъ возникла только условнымъ путемъ, въ силу человѣческаго установленія (θέσει или νόμῳ), а что общеобязательными могутъ быть только такіе законы, которые одинаково установлены во всѣхъ людяхъ природой (φύσει). Такимъ образомъ естественное являлось болѣе цѣннымъ, болѣе твердымъ, болѣе обязывающимъ, чѣмъ созданное обществомъ; естественное право представлялось выше историческаго, позитивнаго. Болѣе серьезные софисты пытались затѣмъ еще очистить естественную мораль и естественное право отъ массы позитивнаго. Протагоръ училъ [2]): чувство справедливости и совѣсть (δίκη и αἰδώς) представляютъ общіе всѣмъ людямъ дары боговъ, да и положеніе Гиппія, что „законъ" принуждаетъ человѣка силой ко *многому*, что „противно его природѣ" [3]), не утверждаетъ еще рѣшительной и необходимой противоположности между обоими законодательствами. Но чѣмъ болѣе теорія софистовъ склонялась къ пониманію „природы", какъ „человѣческой природы", и брала послѣднюю только со стороны опредѣленности ея физическихъ влеченій и ихъ индивидуальнаго проявленія, тѣмъ болѣе „законъ" казался софистамъ вообще стѣсненіемъ и ограниченіемъ естественнаго человѣка. Архелай, ученикъ Анаксагора, объявилъ, что всѣ нравственныя различенія происходятъ не отъ природы, а возникли изъ условнаго опредѣленія (οὐ φύσει, ἀλλὰ νόμῳ) [4]). Калликлъ развиваетъ у Платона [5]) ту мысль, что все право это—право болѣе сильнаго, и что болѣе слабые принимаютъ его изъ потребности въ защитѣ; въ уста же Тразимаха изъ Халкедона онъ влагаетъ [6]) натуралистическую психологію законодательства, по которому въ естественномъ государствѣ власть имущій уста-

---

1) Сравн. Hippias у Ксенофонта Memorabilia" IV, 4,14 и сл.

2) Въ своемъ воспроизведенномъ Платономъ миѳѣ.

3) Plato „Protagoras" 337c. Въ подобномъ же духѣ, но уже болѣе рѣзко высказывается Калликлъ въ Plato „Gorgias" 482 и сл.

4) Diogenes Laertius, II, 16.

5) Въ др. м.

6) Respublica 1,338 и сл.

навливаетъ предписанія, сообразуясь со своей пользой. Въ этомъ смыслѣ софистика боролась отчасти съ точки зрѣнія „естественнаго права“, отчасти съ точки зрѣнія абсолютной анархіи противъ многихъ изъ бывшихъ тогда въ силѣ установленій [1]): они боролись не только противъ всякихъ преимуществъ аристократіи, какъ демократично настроенный Ликофронъ и какъ Алкидамъ, противъ такой существенной основы античнаго культурнаго общества, какой было рабство [2]), но въ заключеніи—и противъ всего принятаго и установленнаго традиціями. Самостоятельность индивидуальнаго сужденія, которую провозгласило просвѣщеніе, разрушила господство всякаго авторитета и разложила структуру народнаго сознанія.

Послѣ тѣхъ нападокъ, которыя уже болѣе серьезная наука направила противъ религіозныхъ представленій, само собой разумѣется, что потокомъ софистскаго движенія былъ смытъ и этотъ авторитетъ. Въ софистической литературѣ мы встрѣчаемъ всѣ оттѣнки религіознаго свободомыслія—начиная съ осторожнаго скептицизма Протагора, который заявилъ, что онъ ничего не знаетъ о богахъ [3]), переходя затѣмъ къ антропологическимъ и натуралистическимъ объясненіямъ вѣры въ боговъ у Критія [4]) и Продика [5]), и кончая опредѣленно выраженнымъ атеизмомъ такого софиста, какъ Діагоръ [6]) изъ Мелоса.

27. На борьбу съ этой разрушающей дѣятельностью софистики выступила могучая личность *Сократа*, который стоялъ, правда, со своими противниками на общей почвѣ просвѣщенія и подобно имъ возвелъ въ принципъ самостоятельное размышленіе надъ всѣмъ даннымъ традиціями и

[1]) Сопровождая отчасти эту борьбу положительными предложеніями, авторами которыхъ Аристотель (Politica II, 8 и 7) называетъ Гипподама и нѣкоего Фалея.

[2]) Сравн. Aristoteles „Politica“ I, 3, 1253b 20.

[3]) Вслѣдствіе неясности предмета и непродолжительности человѣческой жизни. Сравн. Diogenes Laertius, IX, 51.

[4]) Сравн. его стихи у Sextus Empiricus IX, 54.

[5]) Cicero „De natura deorum“ I, 42,118.

[6]) Сравн. *Zeller*, I[4], 864,1.

привычкой, но онъ при этомъ съ несокрушимой вѣрой настаивалъ на убѣжденіи, что должно быть необходимымъ образомъ возможно найти путемъ такого размышленія общеобязательную истину.

Въ основѣ нашихъ свѣдѣній о Сократѣ лежатъ въ качествѣ главныхъ источниковъ сообщенія Ксенофонта[1]), Платона и Аристотеля. Необыкновенно различное освѣщеніе, которое даютъ Сократу столь различные люди, выдвигаетъ эту великую личность съ пластической ясностью. Ксенофонтъ подмѣтилъ въ жизни и характерѣ этого человѣка больше трезвую, практическую популярную сторону, Платонъ, наоборотъ, отмѣчаетъ высокій подъемъ, глубину его духовной жизни и возвышающее дѣйствіе на молодыя, богато одаренныя натуры (*S. Ribbing* „Ueber das Verhältnis zwischen den xenophontischen und den platonischen Berichten über die Persönlichkeit und die Lehre des Sokrates“, Упсала 1870). При этомъ Ксенофонтъ старается сохранить въ своемъ изложеніи, поскольку это возможно и позволяетъ пониманіе этого автора, историческую вѣрность, но стоитъ, пожалуй, подъ сильнымъ вліяніемъ партійнаго взгляда циниковъ, въ то время какъ сочиненія Платона влагаютъ въ уста Сократа его собственное ученіе рѣже (только въ Апологіи и въ самыхъ раннихъ діалогахъ), чѣмъ тѣ выводы, которые сдѣлалъ изъ этого ученія самъ Платонъ. Рѣшающее значеніе въ отношеніи ученія Сократа принадлежитъ вездѣ Аристотелю, который, находясь уже на нѣкоторомъ историческомъ отдаленіи и будучи свободенъ отъ вліянія личныхъ отношеній, смогъ выдвинуть существенное въ научной дѣятельности этого философа.

H. Köchly „Sokrates und sein Volk“ (въ „Akademische Vorträge und Reden“, I, 219 и сл.).—*E. v. Lasaulx* „Des Sokrates Leben, Lehre und Tod“ (Мюнхенъ 1857).—*M. Carriere* „Sokrates und seine Stellung in der Geschichte des menschlichen Geistes“ (въ Westermann's Monatsheften, 1864).—*F. Alberti*, „Sokrates, ein Versuch über ihn nach den Quellen“ (Гёттингенъ, 1809).—*E. Chaignet* „Vie de Socrate“. (Парижъ 1868).—*A. Labriola* „La dottrina di Socrate“ (Неаполь 1871).—*A. Fouillée* „La philosophie de Socrate“ (Парижъ 1873).—*A. Krohn* „Socratis doctrina e Platonis republica illustrata“ (Галле 1875). W. Windelband Sokrates“ (въ „Praeludien *) стр. 54 и сл.).—*K. Joël* „Der echte und der xenophontische Sokrates“ I (Лейпцигъ, 1892).

---

[1]) Здѣсь важны главнымъ образомъ „Memorabilia“ (Сравн. однако-жъ *A. Krohn* „Sokrates und Xenophon“ Галле 1874; сравн. ниже) и Symposion—(вопросъ о первенствѣ ксенофонтовскаго или платоновскаго Symposion еще не рѣшенъ въ пользу перваго, какъ это предполагается большею частью въ послѣднее время; сравн. гл. V). Апологія неподлинна. Сравн. *Sander* „Bemerkungen zu Xenophons Berichten“ и т. д. (Магдебургъ 1884).

*) В. Виндельбандъ Прелюдіи“, пер. Франка.

Сократъ былъ сынъ ваятеля Софрониска и Фэнареты и родился въ Аѳинахъ нѣсколько раньше 469 г. [1]), изучилъ ремесло [2]) своего отца и воспринялъ въ себя съ критическимъ духомъ многосложные элементы образованія своего времени, не отдаваясь ученымъ занятіямъ въ собственномъ смыслѣ. Знакомство съ учительской дѣятельностью софистовъ пробудило въ немъ убѣжденіе въ опасности ихъ ученія, въ противоположность чему онъ чувствовалъ себя призваннымъ божественнымъ указаніемъ [3]) къ серьезному испытанію [4]) самого себя и своихъ согражданъ и къ неустанной работѣ надъ нравственнымъ совершенствованіемъ. Такимъ образомъ изслѣдованія Сократа, непосредственный интересъ къ которымъ онъ раздѣлялъ, конечно, со своими современниками, основывались на глубокой религіозности и возвышенной нравственности; на нихъ же основывалась и та своеобразная дѣятельность, которой онъ занялся въ Аѳинахъ, во всякомъ случаѣ уже около начала пелопонесской войны [5]). Подобно тому, какъ онъ не принадлежалъ ни къ одному изъ школьныхъ союзовъ, ему была также совершенно чужда и мысль основать такую школу: дѣйствуя какъ свободный побудитель мысли, онъ искалъ въ широкой общественной жизни, которая была тогда въ Аѳинахъ, духовнаго общенія со всякимъ; его бросающаяся въ глаза внѣшность [6]), его сухой юморъ, его всегда находчивое и побѣдоносное остроуміе обращали на него всеобщее вниманіе, а его любезность, тонко одухотворенная задушевность, которая скрывалась за странной наружностью [7]), самоотверженный характеръ, который проявлялся въ полной преданно-

1) Ко дню его смерти (399) ему было за 70 лѣтъ.

2) О скульптурномъ произведеніи, которое показывали позже, и надъ которымъ, какъ утверждали, работалъ Сократъ, сравн. *P. Schuster* „Ueber die Porträts der griechischen Philosophie“ (Лейпцигъ, 1877).

3) Plato, Apologia, 33c.

4) Ἐξετάζειν ἐμαυτὸν καὶ τοὺς ἄλλους. Тамъ же, 28e.

5) Представленіе „Облаковъ“ въ 423 г. предполагаетъ уже извѣстную популярность его.

6) Полное юмора собственное описаніе своего силенообразнаго вида см. у Ксенофонта „Symposion“, 4, 19 и сл.

7) Сравн. красивую рѣчь Алкивіада въ Symposion 215 и сл. у Платона.

сти своимъ друзьямъ, дѣйствовали на всѣхъ болѣе значительныхъ личностей того времени, въ особенности же на лучшіе элементы аттической молодежи съ непобѣдимой притягательной силой. Поэтому, когда онъ, пренебрегши своимъ хозяйствомъ [1]), отдался служенію высшему долгу, вокругъ него образовался въ формѣ свободнаго общенія кругъ почитателей, среди которыхъ были въ особенности представители знатной молодежи въ лицѣ такихъ людей, какъ Алкивіадъ. Сократъ держался по возможности вдали отъ политической дѣятельности, исполняя свои неизбѣжныя гражданскія обязанности съ простой добросовѣстностью [2]).

Въ возрастѣ 70 лѣтъ Сократъ былъ обвиненъ въ „совращеніи молодежи и введеніи новыхъ боговъ". Возникнувъ первоначально изъ низкихъ личныхъ мотивовъ [3]), это обвиненіе приняло въ силу политическихъ осложненій [4]) угрожающій характеръ, такъ какъ демократическая реакція хотѣла сдѣлать аристократически настроеннаго философа, какъ самаго популярнаго и наиболѣе вліятельнаго „софиста", отвѣтственнымъ за нравственное паденіе народа. Тѣмъ не менѣе все закончилось бы сравнительно незначительнымъ наказаніемъ [5]), если бы Сократъ не возбудилъ противъ себя геліастовъ открыто проявленной гордостью своей добродѣтелью [6]). Приведеніе смертнаго приговора въ исполненіе замедлилось вслѣдствіе делосскаго θεωρία (священнаго посольства на делосскія празднества) на 30 дней, но Сократъ, оста-

---

[1]) О его вошедшей въ поговорку женѣ Ксантиппѣ см. *E. Zeller* „Zur Ehrenrettung der Xanthippe" (въ „Vorträge und Abhandlungen" I, стр. 51 и сл.).

[2]) Онъ участвовалъ въ трехъ походахъ и показалъ въ качествѣ пританa свою справедливость и неустрашимость передъ возбужденнымъ настроеніемъ массы (Сравн. Plato „Apologia", 32 и сл.).

[3]) Обвинители Мелетъ, Анитъ и Ликонъ дѣйствовали подъ вліяніемъ личнаго раздраженія, если только они не были подставными лицами (*K. F. Hermann* „De Socratis accusatoribus", Гёттингенъ, 1854).

[4]) Сравн. Grote „History of Greece" VIII, 551 и сл.

[5]) Приговоръ „виновенъ" былъ вынесенъ только большинствомъ 3 или 30 голосовъ; а присужденіе къ смерти состоялось съ значительно большимъ количествомъ голосовъ (больше на 80 голосовъ).

[6]) Платоновскую Апологію можно разсматривать въ существенномъ, какъ достовѣрный источникъ.

ваясь вѣрнымъ законамъ [1]), отвергъ представлявшуюся ему легкую возможность бѣжать. Въ маѣ [2]) 399 года онъ выпилъ кубокъ съ ядомъ.

Учителей въ собственномъ смыслѣ этого слова у Сократа въ отношеніи философіи не было (онъ называетъ себя—по Xenophon „Symposion", 1, 5—αὐτουργός—самоучкой), но онъ, повидимому, былъ знакомъ со многими изъ научныхъ теорій (главнымъ образомъ съ ученіями Гераклита и Анаксагора) не только по изложенію софистовъ, но и изъ собственнаго чтенія. Сравн. *K. F. Hermann* „De Socratis magistris et disciplina iuvenili" (Марбургъ, 1837). Описываемый въ „Федонѣ" Платона (96 и сл.) ходъ развитія Сократа едва ли можетъ считаться исторически вѣрнымъ, а на него можно смотрѣть только какъ на набросокъ къ генезису платоновскаго ученія объ идеяхъ (сравн. *Zeller*, II^4, 51).

Какъ у Ксенофонта, такъ и у Платона Сократъ вступаетъ въ бесѣду съ лицами всѣхъ сословій и професcій, всѣхъ политическихъ направленій. Его отношеніе къ молодежи было этическо-педагогической, нравственно и духовно облагороженной греческой любовью къ мальчикамъ. Изъ числа людей, которые сдѣлали его популярно-философскую тенденцію своей, слѣдуетъ назвать слѣдующихъ лицъ: Ксенофонта, который стоялъ близко къ циникамъ (сравн. *F. Dümmler* „Antisthenica", Берлинъ, 1882 и „Academica", Гисенъ, 1889); затѣмъ Эсхина (не оратора), который писалъ въ этомъ духѣ діалоги (*K. F. Herrmann* „De Aesch. Socratici reliquiis", Гёттингенъ, 1850) и почти миѳическій сапожникъ Симонъ (сравн. Boeckh „Simonis, Socratis dialogi", Гейдельбергъ, 1810 и *E. Heitz* въ O. Müller'a Litteraturgeschichte, II^2, 2, 25, прим. 2).

Процессъ Сократа подвергся самымъ разнообразнымъ истолкованіямъ. На старый взглядъ, что философъ палъ въ жертву происковъ со стороны софистовъ, можно смотрѣть, какъ на оставленный. Но и выставленное Гегелемъ (собр. соч. II, 560 и сл., XIV, 81 и сл.) предположеніе, по которому Сократъ, какъ въ трагедіи, погибъ въ качествѣ представителя высшей идеи отъ неизбѣжной вины за нарушеніе существующаго порядка, также нельзя признать правильнымъ. Всѣ эти великія противоположности не оказали вліянія на теченіе процесса. Наоборотъ, дѣло представляется такъ, что Сократъ сдѣлался въ силу осложненій политическаго и личнаго характера жертвой вражды, которую питала демократическая реакція ко всему образованію просвѣтительной эпохи. Что касается Аристофана, то онъ, хотя, какъ можно предположить, и непреднамѣренно, принесъ рѣшительный

[1]) Сравн. платоновскій діалогъ „Krito".

[2]) Въ отношеніи внѣшней обстановки дня смерти „Phaedon" Платона несомнѣнно вѣренъ исторически, межъ тѣмъ какъ въ отношеніи ученія Сократа, и при томъ не только въ отношеніи доказательствъ, но и убѣжденія въ безсмертіи (сравн. Apologia, 40, c), онъ выходитъ далеко за предѣлы ученія Сократа.

вредъ Сократу созданной имъ въ „Облакахъ" [1]) каррикатурой, заклеймивъ его такимъ образомъ въ общественномъ мнѣніи какъ типъ именно тѣхъ самыхъ софистскихъ проступковъ, противъ которыхъ Сократъ боролся самымъ энергичнымъ образомъ. Сравн. *H. Th. Rötscher* „Aristophanes und sein Zeitalter" (Берлинъ, 1817), *Brandis* (въ Rheinisches Museum, 1828). *P. W. Forchhammer* „Die Athener und Sokrates" (Берлинъ, 1837), *Bendixen* „Ueber den tieferen Schriftsinn" и т. д. (Гузумъ, 1838).

Въ то время какъ теорія познанія софистовъ привела на всѣхъ путяхъ къ релятивизму индивидуальныхъ мнѣній, центръ дѣятельности Сократа образуетъ стремленіе къ твердому обязательному для всѣхъ *знанію*. Онъ противопоставляетъ δόξαι (мнѣніямъ) ἐπιστήμη (научное раціональное знаніе), но не какъ нѣчто готовое, что можно было-бы передавать путемъ обученія, а какъ идеалъ, къ которому надо стремиться въ совмѣстной, общей работѣ.

Fr. Schleiermacher „Ueber den Wert des Sokrates als Philosophen", въ Собр. соч. III, 2, 287 и сл.

Поэтому его дѣятельность была направлена не на усвоеніе другими знаній и не на простое формальное обученіе, а на совмѣстное исканіе истины, и въ основѣ ея лежало убѣжденіе, что есть такая норма, стоящая надъ индивидами. Поэтому необходимой формой его дѣятельности былъ *діалогъ*, бесѣда, въ которой путемъ обмѣна мнѣній и ихъ взаимной критики должно было быть найдено то, что должно быть признано всѣми. Въ то время какъ софисты изучали тотъ психологическій монизмъ, съ помощью котораго возникаютъ мнѣнія, Сократъ вѣрилъ въ законъ разума, который опредѣляетъ истину. Вся его дѣятельность была не чѣмъ инымъ, какъ постояннымъ призывомъ къ его согражданамъ помочь ему въ этихъ поискахъ. Таковъ былъ смыслъ его признанія въ своемъ незнаніи [2]), къ которому онъ прибѣгалъ, хотя онъ отмѣчалъ этимъ въ то же время свою отдаленность отъ идеала σοφία (мудрости) [3]). Но ту же степень *самопозна-*

---

[1]) Сравн. къ этому въ особенности *H. Diels* „Verhandlungen der Stettiner Philologenversammlung" 1880, стр. 106 и сл.

[2]) Plato „Apologia", 21 и сл., „Symposion", 216 d.

[3]) Сравн. Plato „Symposion", 203 и сл. Терминъ φιλοσοφία (философія пріобрѣтаетъ въ этой связи въ противоположность притязательному σοφία (мудрость), (σοφιστής) свое особое значеніе: „стремленіе къ знанію". Сравн. Ueberweg, стр. 2.

нія [1]) онъ требовалъ и отъ другихъ; ибо ничто не можетъ стать на пути знанія болѣе опаснымъ, чѣмъ то воображаемое мнимое знаніе, которое какъ разъ породило въ большинствѣ головъ полуобразованіе софистовъ. Поэтому онъ разрушаетъ своей бесѣдою съ неумолимой логикой то мнѣніе, которое онъ узналъ отъ другихъ въ началѣ бесѣды; въ этомъ-то превосходствѣ умѣнія владѣть *діалектикой* и заключается сократовская *иронія* [2]). Послѣ устраненія этого препятствія Сократъ стремится, далѣе, въ дальнѣйшей бесѣдѣ выявить понемногу изъ утвержденій собесѣдниковъ общее. Убѣжденный въ томъ, что серьезное размышленіе въ силахъ найти это общее, онъ „какъ повивальная бабка", помогаетъ дремлющей мысли родиться изъ духа и это свое искусство онъ называетъ [3]) „меэвтикой".

Этой внѣшней схемѣ соотвѣтствовалъ, далѣе, съ фактической стороны и методъ сократовскаго изслѣдованія. Отдѣльнымъ представленіямъ, даннымъ индивидуальнымъ воспріятіемъ, онъ противопоставилъ *понятіе* [4]), какъ цѣль научной работы. Поэтому, добиваясь вездѣ опредѣленія, Сократъ соприкасался, правда, со стремленіями софистовъ [5]), которые занимались фиксированіемъ значенія словъ, но онъ преслѣдовалъ при этомъ гораздо болѣе глубокую мысль, заключавшуюся въ томъ, что онъ надѣялся съ помощью этого общаго понятія схватить сущность предмета и тотъ законъ, которымъ опредѣляются отдѣльные случаи и отношенія. Ставя рѣшеніе частнаго вопроса, изъ котораго исходитъ бесѣда, въ зависимость отъ отыскиваемаго при этомъ общаго опредѣленія [6]), онъ пробуждаетъ сознаніе закона логической зависимости частнаго отъ общаго и возвышаетъ этотъ за-

---

[1]) Сравн. дельфійское изрѣченіе: γνῶθι σαυτόν Xenophon, „Memorabilia," IV, 2, 24 и сл., Plato, „Apologia", 21 и сл.

[2]) Plato, Respublica, I, 337a.

[3]) Намекая этимъ на профессію своей матери, Plato „Theaetetus" 149 и сл.

[4]) Aristoteles, Metaphysica, XII, 4, 1078 b 17: τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου. При этомъ техническимъ выраженіемъ понятія служитъ слово λόγος.

[5]) Въ особенности съ Продикомъ, съ которымъ онъ, повидимому, былъ вообще въ болѣе дружественныхъ отношеніяхъ.

[6]) Xenophon „Memorabilia", IV, 13.

конъ до степени принципа научнаго метода. Въ отыскиваніи понятій Сократъ остался, конечно, подъ сильнымъ вліяніемъ привычекъ наивнаго мышленія. Ибо эпагогическій (или индуктивный) методъ, введеніе котораго ставится ему въ особую заслугу [1]), заключался въ общемъ только въ сравненіи произвольно сопоставленныхъ отдѣльныхъ случаевъ,— пріемъ, которымъ не могла быть гарантирована полнота индукціи. Но, какъ бы то ни было, сократовскій методъ обозначалъ въ противоположность тому совершенно неметодическому обобщенію, къ которому прибѣгали прежніе мыслители по отношенію къ отдѣльнымъ наблюденіямъ или мотивамъ мышленія, извѣстный рѣшительный шагъ впередъ и начинаетъ ставить на мѣсто геніальныхъ случайныхъ мыслей методическую работу.

P. I. Ditges „Die epagogische Methode des Socrates", Кёльнъ, 1864.— *I. I. Guttmann* „Ueber den wissenschaftlichen Standpunkt des Sokrates", Бригъ, 1881.—Примѣры сократовскаго метода содержатъ „Memorabilia" Ксенофонта и большая часть платоновскихъ діалоговъ. Сократъ самъ не дошелъ до опредѣленной формулировки методическихъ принциповъ, но вся его дѣятельность дала съ геніальной интуиціей ясный отпечатокъ ихъ.

Та область, къ которой Сократъ примѣнилъ этотъ методъ индуктивнаго опредѣленія понятій, охватывала, какъ у софистовъ, главнымъ образомъ проблемы человѣческой жизни. Ибо, какъ его исканіе данной въ понятіяхъ истины базировало на энергіи его нравственныхъ убѣжденій, такъ въ послѣдней инстанціи наука и нравственное самовоспитаніе были для него тождественны. Общеобязательная истина, которая должна быть найдена въ бесѣдѣ, есть ясность и твердость нравственнаго сознанія.

Ограниченіе философіи этикой, а, съ другой стороны, обоснованіе научной этики считается уже въ древнемъ мірѣ существенной чертой сократовскаго ученія (сравн. *Zeller*, II⁴, 132 и сл.) и ни поэтическая вольность, съ которой Аристофанъ (въ „Облакахъ") возвелъ его въ звѣздочета, ни извѣстныя мѣста въ діалогахъ Платона (Федонъ, Филебъ), въ которыхъ ему влагается въ уста телеологическая натурфилософія, ни, наконецъ, доморощенная (вѣроятно даже переработанная въ духѣ стоиковъ [2]) теорія полезности, которую его заставляютъ развивать Memorabilia, не могутъ счи-

[1]) Aristoteles „Metaphysica", loc. cet.

[2]) Сравн. *A. Krohn*, „Xenophon und Sokrates", Галле, 1874.

таться достаточными аргументами въ сравненіи съ вполнѣ опредѣленными показаніями Ксенофонта (Memorabilia, I, 1, 11) и Аристотеля (Metaphysica., I, 6, 987 b 2). Съ другой стороны, его отрицательное отношеніе къ естествознанію носило характеръ не скептицизма, а основывалось на мысли, что оно не имѣетъ цѣнности для этики (сравн. ниже). Рядомъ съ этимъ у Сократа остается общій взглядъ, основанный на вѣрѣ въ цѣлосообразность устройства міра и въ заботливый промыслъ, который управляетъ человѣческой судьбой. Сравн. заключеніе платоновской Апологіи, діалогъ „Эвтифронъ", и т. д.

Но въ этомъ специфически этическомъ поворотѣ Сократъ слѣдуетъ тому основному психологическому взгляду, въ которомъ раціональный характеръ просвѣщенія нашелъ себѣ наиболѣе чистое выраженіе: это формула *тождества добродѣтели и знанія* [1]). Съ усложненіемъ культурныхъ условій привычное слѣдованіе общепринятымъ правиламъ жизни сдѣлалось недостаточнымъ; въ путаницѣ общественной жизни, когда здѣсь рекомендовалось одно, тамъ другое, каждый чувствовалъ, что для правильнаго рѣшенія возникающихъ вопросовъ ему нужны знаніе и истинное сужденіе, и въ повышенной конкуренціи цивилизаціи болѣе пригоднымъ оказывался во всѣхъ областяхъ болѣе знающій [2]). Сократъ довелъ это состояніе до наиболѣе рѣзкаго выраженія, давъ вопросу этическій оборотъ и объявивъ, что истинная добродѣтель заключается въ знаніи, а правильное знаніе ведетъ само собой и при томъ всегда къ правильнымъ поступкамъ. Такимъ образомъ знаніе добра возвысилось до степени сущности нравственности, а размышленіе—до степени принципа жизни. Философія въ томъ смыслѣ, какъ ее понималъ Сократъ, была самопроизвольнымъ актомъ мышленія, въ которомъ разумный человѣкъ приходилъ къ сознанію одинаково обязательнаго для всѣхъ закона добра: познаніе стало для него обладаніемъ нравственности, а совмѣстное исканіе истины сдѣлалось, сообразно съ этимъ, этическимъ отношеніемъ взаимнаго дополненія и помощи [3]), которое онъ обо-

[1]) Сравн. Xenophon, „Memorabilia", III, 9, 4.

[2]) Тамъ же, III, 9, 10 и сл.

[3]) Таково сократовское понятіе ἔρως'α, выдающееся значеніе котораго документируется тѣмъ, что о немъ писали не только Платонъ и Ксенофонтъ, но и другіе члены кружка друзей Сократа. Сравн. *Brandis*, „Handbuch...", II, 1, 64.

значилъ именемъ ἔρως (любовь). Съ другой стороны, эта точка зрѣнія заключала въ себѣ детерминистическое и интеллектуалистическое пониманіе волевой жизни, которое ставило нравственную дѣеспособность въ зависимость отъ интеллектуальнаго образованія, а волевое рѣшеніе вообще—въ одностороннюю зависимость отъ ясности и зрѣлости разумѣнія. Когда онъ утверждалъ, что всѣ дурные поступки происходятъ только вслѣдствіе недостаточнаго разумѣнія [1]), то это обозначало совершенно въ духѣ просвѣщенія провозглашеніе знанія этическимъ идеаломъ. Поэтому всѣ другія добродѣтели сходятся для Сократа въ основной добродѣтели ἐπιστήμη (научное знаніе) [2]), а потому онѣ поддаются изученію и достижимы вмѣстѣ съ ней. Этими опредѣленіями завершается въ Сократѣ начавшійся въ эпоху семи мудрецовъ процессъ, въ которомъ путемъ разумнаго размышленія и признанія общеобязательнаго въ немъ были снова найдены нормы общаго сознанія, послѣ того какъ имъ одно время угрожала опасность рухнуть отъ индивидуальной критики и анархіи разнузданныхъ мнѣній.

Вопросъ о возможности учить добродѣтели обсуждается съ очень тонкой и игривой діалектикой въ платоновскомъ діалогѣ „Протагоръ“, въ то время какъ у другихъ діалоговъ изъ самаго ранняго времени Платона общей темой служитъ сведеніе отдѣльныхъ добродѣтелей къ основной добродѣтели знанія: Эвтифронъ, Лахесъ, Хармидъ, Лизій. Сравн. *F. Dittrich* „De Socratis sententia virtutem esse scientiam“ (Браунсбергъ, 1868), и въ особенности *T. Wildauer* „Die Psychologie des Willens bei Sokrates, Platon und Aristoteles“, 1 часть, Инсбрукъ, 1877. При этомъ, детерминизмъ Сократа стоитъ въ тѣсной связи съ его эвдемонизмомъ (см. ниже), ибо положеніе, что никто не поступаетъ добровольно дурно, онъ обосновываетъ именно тѣмъ, что если кто-либо узналъ, что для него добро, то невозможно, чтобы онъ выбралъ вопреки собственному интересу противоположное. Сравн. Xenophon „Memorabilia“, IV, 6, 6; Aristoteles „Magna Moralia“, I, 9, 1187a 17.

Но и въ области этики Сократъ остановился на этихъ общихъ мысляхъ, послужившихъ стимулами для дальнѣйшаго развитія, не дойдя до систематическаго изложенія того знанія, изъ котораго должна была состоять добродѣ-

---

[1]) Xenophon, „Memorabilia“, III, 9.

[2]) У Ксенофонта встрѣчается еще въ томъ же смыслѣ понятіе σοφία (мудрость). Сравн. Memorabilia, III, 9.

тель. Ибо при индивидуальномъ характерѣ его дѣятельности, связанномъ всегда съ представляющимся случаемъ, вопросъ о томъ, что же есть „добро“, превращался постоянно въ вопросъ о томъ, что является добромъ въ особомъ отношеніи и для отдѣльнаго человѣка [1]), и отвѣтъ, затѣмъ, отыскивался всегда въ соотвѣтствующемъ цѣли, въ томъ, что вполнѣ удовлетворяетъ стремленіе человѣка и дѣлаетъ его счастливымъ. По болѣе грубому пониманію Ксенофонта [2]) этическій взглядъ Сократа превратился такимъ образомъ въ теорію полезности, и цѣнность заключающейся въ знаніи добродѣтели опустилась до уровня основанной на знаніи дѣеспособности, которая позволяетъ въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ поступать по вѣрному знанію цѣлесообразнаго. Но болѣе тонкое изложеніе Платона истолковываетъ это *ὠφέλιμον* (полезное), которое должно быть тождественнымъ съ *καλόν* (прекраснымъ) и *ἀγαθόν* (добрымъ), въ смыслѣ здоровья души, приближенія ея къ истинному блаженству [3]). Но въ обоихъ случаяхъ добродѣтель, заключающаяся въ знаніи, отождествляется съ счастіемъ [4]): правильные поступки, къ которымъ ведетъ разумѣніе, дѣлаютъ человѣка счастливымъ. Основное пониманіе этики у Сократа всецѣло эвдемонистическаго характера, и античная философія не вышла за предѣлы этой точки зрѣнія.

Сравн. *М. Heinze*, „Der Eudämonismus in der griechischen Philosophie“, Лейпцигъ, 1883.—Zeller, II[4], 149 и сл.—Во всемъ частномъ сократовская мораль остается въ существенномъ въ рамкахъ греческаго народнаго сознанія [5]): она охотно прибѣгаетъ къ благоговѣйному признанію божествен-

[1]) Xenophon, „Memorabilia“, III, 8.

[2]) У Ксенофонта это принимаетъ даже такой видъ, какъ будто Сократъ присоединился къ этическому релятивизму софистовъ. См. Memorabilia, III, 8: *πάντα ἀγαθὰ καὶ καλά ἐστι πρὸς ἃ ἂν εὖ ἔχῃ, κακὰ δὲ καὶ αἰσχρὰ πρὸς ἃ ἂν κακῶς.*

[3]) Сравн. въ особенности изложеніе въ Федонѣ.

[4]) Xenophon, „Memorabilia“, IV, 1, 2.

[5]) Отсюда можно исключить только развѣ запрещеніе дѣлать зло врагамъ. Здѣсь противорѣчіе между изложеніемъ Платона и Ксенофонта представляется неизгладимымъ, но то обстоятельство, что платоновскій діалогъ „Критонъ“, который смотритъ (49) на это запрещеніе, какъ на принципъ, давнымъ давно признанный въ кругѣ Сократа, но чуждый общему мнѣнію, принадлежитъ очевидно къ самымъ раннимъ произведеніямъ Платона, говоритъ рѣшительно въ пользу его изложенія.

ныхъ законовъ и установившагося изъ старины. Особенно высоко ставитъ Сократъ,—самъ образецъ благородной и чистой морали, — гражданскую добродѣтель, подчиненіе законамъ своего государства, а въ самомъ государствѣ должны править, по мнѣнію Сократа, не масса, а добрыя и свѣдущія лица (Xenophon, „Memorabilia", III, 9, 10).

Въ своей личности Сократъ дополнялъ равнодушіе къ метафизическимъ и физическимъ теоріямъ глубокой и чистой набожностью, съ какой онъ былъ убѣжденъ въ господствѣ божественнаго существа въ природѣ и человѣческой жизни, и онъ дополнялъ также раціоналистическую односторонность своей этики религіозной вѣрой, съ какой онъ слѣдовалъ тому божественному голосу, который, какъ онъ думалъ, говорилъ въ немъ въ качествѣ δαιμόνιον (божества).

И въ изложеніи этихъ мыслей Ксенофонтъ стоитъ, если только Memorabilia въ ихъ настоящемъ видѣ написаны имъ, вполнѣ на точкѣ зрѣнія низкой утилитарности, въ то время какъ платоновская „Апологія" рисуетъ вѣру въ провидѣніе въ высшемъ этическомъ свѣтѣ. Отклоненіе познанія природы вытекаетъ у Сократа только изъ той точки зрѣнія, что оно содержитъ, по его мнѣнію, безполезное и расточающее время мудрствованіе [1]), а съ другой стороны, тѣмъ, что приводитъ его къ требованію общаго телеологическаго взгляда, является интересъ набожности [2]). Детальная разработкѣ этого взгляда Сократомъ (Memorabilia, I, 4 и IV, 3) представляется уже по тому невѣроятной, что въ такого рода вопросахъ онъ вообще высказывался самымъ осторожнымъ образомъ. Даже монотеизмъ онъ подчеркиваетъ далеко не рѣзко: какъ у Ксенофонта, такъ и у Платона онъ говоритъ большею частью о „богахъ" и даже его враги не обвиняли его въ отрицаніи послѣднихъ [3]).—О δαιμόνιον (божество) *) см. литературу у *Ueberweg'a*, I[7], 107, сравн. изслѣдованіе *Zeller'a*, II[4], 74.

Разсматриваемая въ общемъ дѣятельность Сократа, въ которой онъ противопоставляетъ релятивизму идеалъ разума, представляетъ изъ себя попытку реформировать жизнь наукой въ нравственномъ смыслѣ, и успѣхъ его ученія привелъ въ лицѣ лучшихъ друзей философа къ созданію наивысшихъ твореній античной культурной мысли. Но принципъ направленнаго на свой внутренній міръ размышленія, принципъ,

---

[1]) Xenophon, „Memorabilia", I, 1 и IV, 7.

[2]) Xenophon, „Memorabilia", I, 4 и IV, 3.

[3]) Они ставили ему въ упрекъ, что онъ вводитъ новыя божественныя существа, и мѣтили въ данномъ случаѣ, повидимому, главнымъ образомъ въ его δαιμόνιον.

*) О немъ на русск. яз. *А. Введенскій* „Демоніонъ Сократа", Сергіев. посадъ, 1898.

который побѣдоносно прорвался въ этой дѣятельности, и вдохновеніе, съ какимъ Сократъ обратился въ своей теоріи отъ привлекательнаго внѣшняго міра къ цѣнности духовной жизни, были посреди греческаго міра новымъ и чуждымъ явленіемъ, вслѣдствіе чего воплощенная въ немъ философія, оторвавшись отъ своего культурнаго фона, породила явленія иного рода.

28. Подъ общимъ именемъ *сократиковъ* обыкновенно разумѣютъ нѣсколько школъ, которыя были учреждены лицами, болѣе или менѣе близко стоявшими къ Сократу, и которыя скоро послѣ его смерти выступили со взглядами, еще вполнѣ принадлежавшими по ихъ тенденціи и содержанію къ эпохѣ греческаго просвѣщенія. Но если присмотрѣться къ нимъ ближе, то оказывается, что у всѣхъ этихъ людей и у ихъ ученій гораздо больше родства съ софистикой [1], чѣмъ съ Сократомъ, и что въ особенности въ развитіи этихъ школъ „сократовскій элементъ", который былъ еще у Эвклида, Антисѳена и Аристиппа, исчезаетъ все болѣе и болѣе. Эти такъ называемыя „сократовскія школы" лучше было бы разсматривать, какъ развѣтвленія софистики, которыя временно испытали на себѣ вліяніе сократовскаго духа. Такихъ школъ — четыре: мегарская и элидо-эретрійская, циническая и киренская. Изъ нихъ циники стоятъ къ Сократу ближе всѣхъ.

K. F. Hermann „Die philosophische Stellung der älteren Sokratiker und ihrer Schulen" (въ „Gesammelte Abhandlungen", Гёттингенъ, 1849, стр. 227 и сл. — *Th. Ziegler* „Geschichte der Ethik", I, 145.

Основатель *мегарской* школы, *Эвклидъ*, считалъ возможнымъ дать элеатскому понятію бытія опредѣленное содержаніе, отождествивъ его съ сократовскимъ понятіемъ добра. Но этимъ еще не было достигнуто преодолѣніе абстрактной безплодности парменидовскаго принципа; ибо когда онъ опредѣлилъ добро, какъ единое, всегда одинаковое съ самимъ собой бытіе [2], которое только люди называютъ раз-

---

[1]) Аристотель (Metaphysica, II, 2. 996a 33), напримѣръ, справедливо называетъ Аристиппа софистомъ.

[2]) Cicero „Academica" II, 42, 129.

личными именами [1]); когда онъ также обозначилъ различныя добродѣтили только какъ мѣняющіяся названія одной неизмѣнной добродѣтели, а именно знанія [2]) (которое такимъ образомъ и здѣсь, какъ у элеатовъ, отождествляется съ бытіемъ), и когда онъ при этомъ сталъ отрицать за всѣмъ остальнымъ, кромѣ добра, реальность [3]), то это не повело ни къ выработкѣ этики, ни къ обогащенію теоретическаго познанія, а документировало только продолженіе безплодной діалектики въ склонявшемся къ элеатизму направленіи софистики. Поэтому въ области этики мегарскіе философы не сдѣлали ничего: единственный изъ нихъ, кому приписываются особыя этическія ученія, это *Стилпонъ*, который позже сталъ главой школы, но онъ въ этомъ отношеніи вполнѣ присоединился къ взглядамъ циниковъ. Въ метафизическомъ отношеніи они удовлетворялись утвержденіемъ единства обладающаго бытіемъ и косвеннымъ способомъ доказательства, въ которомъ они подражали элеатской аргументаціи. Въ этомъ смыслѣ *Діодоръ Кроносъ* присоединилъ къ зеноновскимъ аргументамъ противъ движенія новые, конечно, менѣе значительные и болѣе хитрые [4]), въ которыхъ опять-таки главную роль играетъ невозможность конструировать непрерывное изъ суммы отдѣльныхъ величинъ. Подобный же характеръ носитъ и тенденція тѣхъ изслѣдованій, которыя мегарская школа посвятила категоріямъ модальности; ибо утвержденіе, что возможно только дѣйствительное [5]) и знаменитое доказательство (κυριεύων) [6]) Діодора Кроноса, который обосновалъ это утвержденіе тѣмъ, что нельзя назвать возможнымъ недѣйствительное, показавшее себя невозможнымъ тѣмъ, что оно не осуществилось,—оба они, очевидно, направлены только абстрактнымъ образомъ

---

[1]) Diogenes Laertius, II, 106.

[2]) Тамъ же, VII, 161.

[3]) Тамъ же. Сравн. Eusebius „Praeparatio evangelica“, XIV, 17.

[4]) Сохранились у Секста Эмпирика „Adversus mathematicos“, X, 85 и сл.

[5]) Aristoteles, „Metaphysica“, VIII, 3, 1046 b, 29.

[6]) Сравн. Cicero „De fato“, 6, 12 и сл. Болѣе поздніе философы, въ особенности Хризиппъ, подробно разобрали эту аргументацію.

на опроверженіе процесса происхожденія (Geschehens) и измѣненія [1]).

Сравн. *F. Deycks* „De Megaricorum doctrina", (Боннъ, 1827).—*Henne* „École de Mégare" (Парижъ, 1843).—*Mallet* „Histoire de l'école de Mégare et des écoles d'Elis et d'Erétrie" (Парижъ 1845).

Эвклидъ изъ Мегары,—одинъ изъ самыхъ старыхъ и вѣрныхъ друзей Сократа, время жизни котораго можно опредѣлить только въ общемъ,—именно такъ, что онъ, не многимъ моложе Сократа, значительно пережилъ его,—открылъ послѣ смерти учителя его друзьямъ двери своего гостепріимнаго дома. Около этого времени вокругъ него образовалась школа, которая, повидимому, держалась въ продолженіе четвертаго вѣка. О большинствѣ лицъ, которыя упоминаются, какъ члены этой школы, мы знаемъ только имена. Болѣе подробныя сообщенія есть только объ Эвбулидѣ изъ Милета, учителѣ Демосѳена, о Діодорѣ Кроносѣ изъ Язъ въ Каріи (умеръ въ 307 г.), и, главнымъ образомъ, о Стилпонѣ, который происходилъ изъ Мегары (Diogenes Laertius, II, 113 и сл.), жилъ приблизительно въ періодъ времени 380—300 и пріобрѣлъ своими лекціями всеобщее уваженіе. Онъ связалъ мегарскую діалектику съ этикой циниковъ и оказалъ такимъ образомъ рѣшительное вліяніе на своего главнаго ученика Зенона, основателя стоической философіи. Его младшимъ современникомъ былъ Алексинъ изъ Элиды.

Наиболѣе важный спорный вопросъ относительно мегарской школы касается гипотезы, что изложеніе ученія объ идеяхъ въ діалогѣ „Софистъ", 246, b, 248 и сл. надо отнести къ философамъ мегарской школы. Эта гипотеза была выставлена *Schleiermacher'омъ* (его переводъ Платона, V, 2, 140 и сл.); она была отвергнута *Ritter'омъ* („Ueber die Philosophie der megarischen Schule", Rheinisches Museum, 1828) и *Mallet* (въ другомъ мѣстѣ XXXIV и сл.), большинство же другихъ авторовъ, между ними также Брандисъ и Прантль, принимало ее, а *Zeller* I^4, 215 и сл., выступилъ на защиту ея. Если остановиться на томъ, что этотъ діалогъ долженъ быть приписанъ Платону, то въ самомъ дѣлѣ трудно найти мѣсто этому ученію объ идеяхъ. Предполагать какую-то вообще неизвѣстную школу (Риттеръ) въ роли автора такого незначительнаго ученія, какимъ является ученіе объ ἀσώματα εἴδη (безтѣлесныхъ идеяхъ) не подходитъ тѣмъ болѣе, что Аристотель (Metaphysica, I, 6; сравн. Ethica Nicomachea I, 4), опредѣленно на-

---

[1]) Такъ какъ Аристотель самъ цитируетъ положеніе, что только дѣйствительное можетъ считаться возможнымъ, какъ вообще принципъ мегарской школы, то онъ едва ли могъ возникнуть изъ полемики противъ аристотелевскихъ категорій δύναμις и ἐνέργεια; но остается возможнымъ, что болѣе поздніе представители мегарской школы, наприм. Діодоръ, провели его въ этомъ направленіи. Сравн., между прочимъ, *Hartenstein* „Ueber die Bedeutung der megarischen Schule für die Geschichte der metaphysischen Probleme" (въ „Historisch-philosophische Abhandlungen", 127 и сл.).

зываетъ Платона творцомъ этого ученія. Тѣмъ менѣе мѣста ему у другихъ „сократовскихъ школъ". Но и съ тѣмъ, что вообще достовѣрно засвидѣтельствовано о мегарской школѣ, это ученіе не согласуется точно такъ же, какъ съ какой-нибудь системой другой школы; вообще на него нѣтъ въ сообщеніяхъ о нихъ нигдѣ даже намека, оно стоитъ въ особенности къ абстрактному ученію мегарскихъ философовъ о бытіи въ такомъ рѣзкомъ противорѣчіи, что его нельзя устранить допущеніемъ постепеннаго развитія въ рамкахъ школы [1]). Съ другой стороны, наоборотъ, можно показать [2]), что описаніе, которое даетъ діалогъ „Софистъ" этому ученію объ идеяхъ, черта за чертой почти дословно соотвѣтствуетъ той фазѣ платоновской философіи, которая изложена въ „Пирѣ" [3]). На этомъ основаніи не остается ничего иного, какъ или предположить, что Платонъ боролся противъ прежней фазы своего собственнаго ученія и противъ ея φίλοι (друзей), или искать автора этой критики платоновской философіи въ лицѣ какого-нибудь современника Платона, который склонялся къ элеатизму (сравн. болѣе подробно изложеніе гл. V). Но въ обоихъ случаяхъ философамъ мегарской школы нельзя приписать ни ученія объ идеяхъ, разсматриваемаго въ извѣстномъ мѣстѣ діалога „Софистъ", ни развитую тамъ теорію познанія (о чувственномъ познаніи γένεσις, т.-е. тѣлеснаго міра и познанія οὐσία, т.-е. имматеріальныхъ идей, съ помощью понятій), которая стоитъ въ тѣсной связи съ этимъ ученіемъ и также вполнѣ платоновскаго характера.

Единственное, что въ мегарской школѣ остается достойнымъ вниманія, это развитіе у нихъ софистскаго искусства *эристики*. Ихъ абстрактное ученіе объ единствѣ заключало въ себѣ скептическое пониманіе всѣхъ особыхъ познаній и отрицательную тенденцію въ ихъ учительской дѣятельности. Относительно Эвклида подчеркиваютъ, что онъ слѣдовалъ въ полемикѣ методу нападать не на доказательства, или предпосылки, а прямо на выводы, прибѣгая къ deductio ad absurdum [4]). Стилпонъ принялъ софистическо-циническое

---

[1]) *Zeller* II[4], 261, повидимому, предполагаетъ, что эвклидовское ученіе объ идеяхъ было съ развитіемъ школы „оставлено" и замѣнено ученіемъ объ единствѣ. А такъ какъ послѣднее было съ самаго начала дано въ видѣ элеатизма, то необходимо было по меньшей мѣрѣ ожидать, наоборотъ, постепеннаго раздробленія элеатскаго единаго на множество идей. А въ этомъ именно и заключается то, что было сдѣлано Платономъ.

[2]) Сравн. *E. Appel* въ Archiv für Geschichte der Philosophie, V, 55 и сл.

[3]) Во всякомъ случаѣ, тутъ развѣ только въ видѣ намековъ идетъ рѣчь объ идеяхъ какъ причинахъ міра явленій: представленіе объ οὐσία (сущности) какъ αἰτία (причина) вводится впервые въ Федонѣ, Филебѣ въ болѣе позднихъ частяхъ Государста. Сравн. гл. V.

[4]) Diogenes Laertius, II, 107.

утвержденіе, что по закону тождества субъекту нельзя приписать различнаго съ нимъ предиката, а болѣе молодые представители этой школы, Эвбулидъ и Алексинъ [1]), пріобрѣли славу изобрѣтеніемъ такъ называемыхъ заколдованныхъ заключеній, т.-е. вопросовъ въ такой постановкѣ, что отвѣтъ на нихъ невозможно дать безъ противорѣчія въ предѣлахъ раздѣлительно возможныхъ отвѣтовъ.

Сравн. *Prantl* „Geschichte der Logik", I, 33 и сл.; Diogenes Laertius II, 168 приводитъ семь такихъ заколдованныхъ заключеній: „лжецъ", затѣмъ три въ существенномъ тождественныя заключенія, „спрятанный", „скрытый" и „электра"; далѣе идутъ „рогатый" и, наконецъ, „куча" (соритъ) и „лысый", которыя какъ въ положительномъ, такъ и въ отрицательномъ отношеніи сводятся къ acervus Зенона (см. § 20) *). Какъ и остроты софистовъ, эти заколдованныя заключенія основываются большей частью на двусмысленности нѣкоторыхъ словъ. Интенсивный интересъ, который проявлялъ къ нимъ древній міръ, носитъ почти патологическій характеръ.

Еще менѣе значительна была *элидо-эретрійская* школа, которая была основана любимымъ ученикомъ Сократа, *Федономъ*, въ его родномъ городѣ Элидѣ, а позже была перенесена *Менедемомъ* на его родину въ Эретрію, гдѣ она въ началѣ третьяго столѣтія прекратила свое существованіе. Она, повидимому, пошла путемъ развитія, похожимъ на ходъ развитія мегарской школы: Федонъ соглашался въ существенномъ съ Эвклидомъ [3]), а Менедемъ, который прошелъ черезъ Академію и ученіе Стилпона, сдѣлалъ вмѣстѣ съ послѣднимъ поворотъ въ сторону этики циниковъ. Обѣ школы, какъ и циническая, вошли въ заключеніи въ школу стоиковъ.

Сравн. *Mallet* (см. выше).—*L. Preller* „Phaedon's Lebensschicksale und Schriften" (Ersch и Gruber, III. 21, 357 и сл.).—*v. Wilamowitz-Möllendorf* (Hermes, 1879).

---

[1]) Поэтому школьное остроуміе измѣнило его имя въ Ἐλεγξῖνος (изобличитель). Diogenes, II, 109.

[3]) Его сильное вліяніе онъ испыталъ на себѣ, какъ предполагаютъ, во время своего пребыванія въ Мегарѣ.

*) Здѣсь имѣется въ виду аргументъ Зенона противъ множественности бытія въ видѣ попытки доказать, что мѣра зерна не можетъ производить шума, такъ какъ ни одно изъ зеренъ въ отдѣльности не дѣлаетъ его при своемъ паденіи.

Федонъ въ ранней юности попалъ въ плѣнъ къ аѳинянамъ и незадолго до смерти Сократа былъ освобожденъ по его просьбѣ отъ принадлежности къ сословію рабовъ однимъ изъ друзей Сократа. Подлинность тѣхъ діалоговъ, которые были приписаны ему, подверглась уже рано сомнѣнію. Во всякомъ случаѣ изъ плановъ литературной дѣятельности этой школы до насъ дошло такъ же мало, какъ отъ мегарской школы. Менедемъ, который, какъ передаютъ, умеръ вскорѣ послѣ 278 г. въ возрастѣ 74 лѣтъ, происходя изъ низшихъ круговъ, добился значительнаго положенія въ современномъ ему обществѣ. Его, повидимому, очень отдаленныя и временныя сношенія съ Академіей невозможно опредѣлить съ достовѣрностью. Объ остальныхъ членахъ школы до насъ дошли только имена.

29. Значительно важнѣе тѣ двѣ школы, въ которыхъ непосредственно послѣ Сократа и не безъ вліянія со стороны его этическихъ ученій сомкнулись въ болѣе устойчивыя формы великія противоположности нравственнаго и соціальнаго жизнепониманія въ Греціи: циническая и киренская. Обѣимъ обще равнодушіе къ теоретической наукѣ и приближеніе философіи къ искусству жизни; обѣимъ обще, далѣе, развитіе ихъ ученій на основѣ софистскаго круга представленій, при чемъ они отчасти опирались на сократовскія формулы. Въ противоположность этому, въ своемъ взглядѣ на назначеніе человѣка и на отношеніе индивида къ общественной культурѣ они представляютъ діаметральныя противоположности, которыя остались для античнаго міра типичными. Оба ученія содержатъ въ себѣ въ качествѣ результата культурно философскаго воздѣйствія софистики размышленіе греческаго міра надъ цѣнностью, которою обладаетъ цивилизація для индивидуальной жизни и ея влеченій. Эта общая имъ постановка вопроса ставитъ имъ, несмотря на разницу въ отвѣтахъ, однѣ и тѣ же границы.

Циническую школу вызвалъ въ жизнь Антисѳенъ изъ Аѳинъ, а популярность ея поддерживалась оригинальнымъ явленіемъ, *Діогеномъ* изъ Синопа. Изъ числа ихъ дальнѣйшихъ послѣдователей можно назвать Кратета изъ Ѳивъ съ его супругой Гиппархіей и ея братомъ Метрокломъ.

Антисѳенъ, который родился въ 440 г. или нѣсколько раньше и былъ неполноправнымъ гражданиномъ Аѳинъ, вступилъ въ качествѣ ученика Горгія уже на поприще учителя-софиста, прежде чѣмъ онъ завязалъ сношенія съ Сократомъ, къ которому онъ почувствовалъ живѣйшее уваженіе. Послѣ его смерти онъ основалъ въ гимназіи „Киносаргосъ“—школу, во главѣ

которой онъ стоялъ долгое время. Изъ его многочисленныхъ сочиненій (Diogenes Laertius, VI, 15 и сл.) до насъ дошли только немногіе отрывки, собранные *A. W. Winkelmann'омъ* (Цюрихъ, 1842).—Сравн. *Chappuis* „Antisthène“ (Парижъ, 1854).—*K. Barlen* „Antisthenes und Platon“, (Нейвидъ, 1891).—*K. Urban*, „Ueber die Erwähnungen der Philosophie des Antisthenes in den platonischen Schriften“, (Кенигсбергъ, 1882).—*F. Dummler*, „Antisthenica“, (Галле, 1882) и „Academica“, (Гисенъ, 1889).—*E. Norden* „Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie“, 1—4.

Діогенъ, Σωκράτης μαινόμενος (безумствующій Сократъ), прибылъ, убѣжавъ съ родины изъ-за обвиненія въ поддѣлкѣ монетъ, въ Аѳины и разукрасилъ свое пролетарское существованіе чудака мудростью Антисѳена, ученіе котораго онъ, по его утвержденію, проводилъ послѣдовательно на практикѣ. На старости онъ жилъ въ качествѣ воспитателя въ домѣ Ксеніада въ Коринѳѣ и умеръ тамъ въ 323 г. Сравн. *K. W. Göttling* „Diogenes der Kyniker oder die Philosophie des griechischen Proletariats“, (Gesammelte Abhandlungen“, I, 251 и сл.).—*K. Steinhart*, (Энциклопедія Ersch'a и Gruber'a, I, 25, 301 и сл.).

Кратетъ изъ Ѳивъ, приблизительно современникъ Стилпона, какъ передаютъ, раздарилъ свое состояніе, чтобы посвятить себя образу жизни циниковъ, а вмѣстѣ съ нимъ то же нищенское существованіе избрала и его супруга, происходившая изъ богатой и знатной семьи. О его шуринѣ Метроклѣ имѣются извѣстія только анекдотическаго характера. Позже ученіе циниковъ продолжало жить въ качествѣ популярной проповѣди нравственности; такова была дѣятельность *Телета*, о которой трактуетъ *v. Wilatowitz-Möllendorf* (Philologische Untersuchungen, IV, 292 и сл.); отрывки его сочиненій издалъ *O. Hense* (Фрейбургъ, 1889); позже таковъ былъ Біонъ изъ Борисѳена, рѣчи котораго оказали на позднѣйшую литературу (Горацій [1]) такое же большое вліяніе, какъ, съ другой стороны (Варронъ), сатиры финикійца Мениппа, которыя тоже дышатъ духомъ цинизма. Сравн. *Zeller*, II³, 246, 3.

Какъ для философовъ мегарской школы добро было единственнымъ бытіемъ, такъ циникамъ добродѣтель представлялась единственно оправдываемымъ содержаніемъ жизни и ея цѣлью; а по отношенію ко всѣмъ остальнымъ цѣлямъ они держались отрицательно и отвергали ихъ, придерживаясь той же элеатизирующей односторонности. Но хотя они и учили о добродѣтели вмѣстѣ съ Сократомъ, что она заключается въ знаніи, тѣмъ не менѣе они перенесли центръ тяжести на практическую сторону, въ правильные поступки, а въ особенности—въ послѣдовательное проведеніе нравс-

---

[1]) Сравн. *R. Heinze*, „De Horatio Bionis imitatore“ (Боннъ, 1889).

твенныхъ принциповъ въ жизнь [1]). Поэтому и за научными изслѣдованіями они признавали извѣстную цѣнность только постольку, поскольку они служатъ этической цѣли.

Къ этому прибавилось то, что и эта школа тоже стояла въ теоретико-познавательномъ отношеніи на почвѣ скептицизма софистовъ. Правда, когда Антисѳенъ требуетъ выявленія пребывающей сущности вещей съ помощью опредѣленія [2]), то это звучитъ до нѣкоторой степени въ духѣ Сократа, но при выполненіи этого постулата онъ вернулся къ взгляду Горгія, что ни одному субъекту нельзя приписать предиката, сколько-нибудь отличающагося отъ этого субъекта, и обострилъ эту мысль до утвержденія, что возможны только тождественныя сужденія [3]). На основаніи этого, по его мнѣнію, опредѣленію поддается только сложное [4]); все же простое можно обозначить только присущимъ ему индивидуальнымъ именемъ [5]), но это имя опять-таки не схватываетъ самой сущности вещи. Такимъ образомъ это ученіе о познаніи завершилось чистымъ скептицизмомъ, который проявился также и въ томъ, что Антисѳенъ принялъ и ту часть ученія софистовъ, по которой противорѣчіе вообще невозможно [6]).

Это чисто софистское ограниченіе познанія простымъ наименованіемъ приняло, далѣе, въ качествѣ явнаго номинализма рѣшительно полемическую

[1]) Уже въ характерѣ Антисѳена эта послѣдовательность, серьезная и строгая принципіальность образуетъ центральный пунктъ; Діогенъ, конечно, полагалъ, что онъ долженъ еще перещеголять Антисѳена въ этомъ направленіи.

[2]) Онъ является авторомъ опредѣленія: λόγος ἐστὶν ὁ τὸ τί ἦν ἢ ἔστι δηλῶν.

[3]) Что мѣсто въ діалогѣ „Sophistes" 251 b относится къ Антисѳену, это явствуетъ изъ Аристотеля, Metaphysica, IV, 29, 1024 b, 32.

[4]) Сравн. Aristoteles, тамъ же, VII, 3, 1043 b, 24.

[5]) Логически вѣрное ядро ученія циниковъ, что послѣдніе признаки (τὰ πρῶτα), на основаніи которыхъ должно быть опредѣлено все остальное, сами уже не поддаются опредѣленію и ихъ нельзя свести на другое, является въ изложеніи Платона, Theaetetus, 201 и сл., самымъ тѣснымъ образомъ связаннымъ со взглядомъ, что эти послѣдніе элементы понятій представляютъ въ то же время и στοιχεῖα, изъ которыхъ realiter состоятъ всѣ вещи,—взглядъ, который въ извѣстномъ смыслѣ напоминаетъ гомеомеріи Анаксагора, но въ то же время и платоновское ученіе объ идеяхъ.

[6]) Aristoteles, Metaphysica, IV, 29, 1024 b, 34.

тенденцію противъ ученія объ идеяхъ: древнія свидѣтельства влагаютъ въ уста Антисѳена и Діогена рѣзкія и грубыя насмѣшки надъ теоріей Платона (τράπεζαν ὁρῶ, τραπεζότητα δ'οὐχ ὁρῶ—столъ вижу, а стольности (т.-е. платоновской идеи) не вижу, Diogenes Laertius, VI, 53; сравн. Schol. Aristoteles 66 b, 45 и т. д. *Zeller*, II³, 255); для нихъ in natura rerum существовали только отдѣльныя вещи, а родовыя понятія были для нихъ лишенными сущности именами. Въ то же время понятно, что такъ какъ сущность вещи казалась имъ неопредѣлимой логически, они считали, что ее можно указать только въ чувственномъ воспріятіи, и такимъ образомъ впали въ грубый матеріализмъ, который считаетъ дѣйствительнымъ только то, что можно схватить руками. Надо предположить, что въ діалогѣ „Софистъ" 246 а, а также Plato Theaetetus, 155 e, Phaedo 79 и сл. указывается именно на него. Сравн. *Natorp*, „Forschungen", стр. 198.

Тѣмъ больше наука этихъ людей ограничивалась ихъ—теоретически, правда, очень скуднымъ—ученіемъ о добродѣтели. Для удовлетворенія стремленія къ блаженству достаточно добродѣтели и при томъ—ея одной: она не только наивысшее благо, она единственное благо, единственно вѣрное средство для того, чтобы быть счастливымъ. Въ виду этого духовнаго и потому надежнаго блага, гарантированнаго отъ всѣхъ перемѣнъ внѣшней судьбы, циники презирали все, что вообще цѣнится людьми. Добродѣтель—единственная цѣнность, порочность—единственное, чего надо избѣгать; все остальное безразлично, ἀδιάφορον [1]). На этомъ основаніи они учили презирать богатство и роскошь, славу и честь, чувственное удовольствіе и чувственную боль. Но они отвергли съ радикальной послѣдовательностью, которая проявлялась у нихъ все рѣзче, также и всякую радость и всякое украшеніе жизни, всякій стыдъ и все принятое, семью и отечество.

Назойливое морализированіе этихъ философствующихъ нищихъ движется большей частью въ области грубыхъ остротъ, изъ числа которыхъ особенно много анекдотическаго приписывается Діогену. Въ нихъ кроется очень мало слѣдовъ болѣе серьезныхъ изслѣдованій. Повидимому, Антисѳенъ еще, утверждая (вѣроятно, противъ Аристиппа) ничтожность удовольствія, попытался дать этому утвержденію обоснованіе тѣмъ, что человѣкъ съ помощью такого убѣжденія, если даже оно было не совсѣмъ вѣрнымъ, сохраняетъ себя отъ рабскаго подчиненія власти чувственнаго удоволь-

¹) Diogenes Laertius, VI, 105.

ствія [1]). У Діогена это презрѣніе ко всѣмъ внѣшнимъ благамъ было доведено до степени безшабашнаго философскаго юмора пролетарія, которому все нипочемъ. Кромѣ духовнаго образованія, которому онъ приписываетъ еще нѣкоторую цѣну [2]), поскольку оно, по крайней мѣрѣ, воспитываетъ въ духѣ добродѣтели, онъ борется противъ всего строя цивилизаціи, считая его излишнимъ и безцѣльнымъ и видя въ немъ опасность для добродѣтели. Наибольшая опасность при этомъ заключалась въ томъ безстыдствѣ, за которое обвиняютъ циниковъ и съ какимъ они преднамѣренно нарушали общепринятыя правила приличія въ половыхъ отношеніяхъ; опасенія внушало также ихъ равнодушіе къ семейной жизни [3]) и къ государству. Ибо у космополитизма, которымъ хвалился Діогенъ [4]), нѣтъ положительнаго содержанія общечеловѣческаго идеала, а онъ стремится только освободить индивида отъ всякихъ преградъ, поставленныхъ ему цивилизаціей. Въ частности циники, какъ уже прежніе софисты, боролись противъ рабства, считая этотъ институтъ неестественнымъ и несправедливымъ. Съ другой стороны, нельзя не упомянуть, что Антисѳенъ [5]), не соглашаясь съ греческимъ предразсудкомъ, объявилъ трудъ ἀγαθόν (добромъ).—Наконецъ, къ числу ἀδιάφορα (безразличныхъ вещей) цинизмъ причисляетъ и религію. Всѣ миѳическія представленія, всѣ обряды культа подпадаютъ подъ рубрику условно опредѣленнаго, неестественнаго и самое большее находятъ себѣ извиненіе только постольку, поскольку ихъ можно истолковывать какъ аллегорическія изображенія моральныхъ понятій. Въ положительной формѣ циники являются сторонниками абстрактнаго монотеизма [6]), который ищетъ въ добродѣтели истиннаго служенія Богу.

Основная мысль цинизма во всѣхъ этихъ опредѣленіяхъ та, что человѣкъ долженъ опредѣляться только самимъ собой! Мудрецъ, для котораго разъ достигнутая [7]) добродѣ-

---

[1]) Сравн. Aristoteles „Ethica Nicomachea“, X, 1, 1172 a, 31. Въ противоположность этому слова Платона, „Philebus“, 44 b, едва ли можно отнести къ Антисѳену (*Zeller*, II[4], 308, 1). Болѣе вѣроятно, что это мѣсто, какъ Respublica, 583 и сл., касается Демокрита. Сравн. ниже, стр. 160 и сл. и § 33.

[2]) Diogenes Laertius, VI, 68 и b др. мѣстахъ.

[3]) Начиная съ Діогена, циники рекомендовали общность женъ, изъ которой слѣдовала общность дѣтей. Diogenes Laertius, VI, 72. У нихъ это (въ отличіе отъ Платона) только одинъ изъ моментовъ ихъ нивеллирующаго радикализма.

[4]) Въ другихъ мѣстахъ 63; сравн. тамъ же, 11, 38, 72, 98.

[5]) Diogenes Laertius, VI, 2.

[6]) Cicero, „De natura deorum, I, 13, 32.

[7]) Конечно, и циники считаютъ, что добродѣтели можно обучать, но больше упражненіемъ, чѣмъ научнымъ образованіемъ. Diogenes Laertius, VI, 105; тамъ же 70.

тель представляетъ неподдающееся утратѣ [1]) добро, обладаетъ полнымъ самоудовлетвореніемъ [2]) въ противоположность большой массѣ глупцовъ. Его награда—полная независимость, въ которой онъ уподобляется свободнымъ отъ желаній богамъ [3]). Чтобы стать насколько только возможно независимымъ отъ внѣшнихъ благъ, онъ ограничиваетъ свои потребности наинеобходимѣйшими вещами. Чѣмъ меньше имѣется потребностей, тѣмъ люди бываютъ счастливѣе [4]). По отношенію къ обществу циническій мудрецъ чувствуетъ себя также свободнымъ: онъ понимаетъ людскіе предразсудки, онъ презираетъ ихъ болтовню [5]), его не связываютъ ни ихъ законы, ни ихъ обычаи. Самодержавность добродѣтельнаго мудреца не нуждается въ цивилизаціи и отвергаетъ ее. Софистское противоположеніе φύσις и νόμος (узаконеннаго природой и установленнаго людьми) возводится въ принципъ; все, установленное человѣческимъ законодательствомъ, считается неестественнымъ, и частью излишнимъ, частью пагубнымъ, и вотъ циники проповѣдуютъ, стоя въ самомъ центрѣ полноты и красоты греческой цивилизаціи, возвращеніе къ естественному состоянію, которое потеряло вмѣстѣ съ опасностями культуры и всѣ ея блага.

§ 30. Полную противоположность къ угрюмой серьезности добродѣтели циниковъ образуетъ жизнерадостная мудрость *киренскихъ философовъ*, главой которыхъ былъ *Аристиппъ* изъ Кирены, свѣтскій человѣкъ, который въ теченіе нѣкотораго времени принадлежалъ къ кружку Сократа, вообще же велъ въ качествѣ софиста странствующую жизнь. При посредничествѣ его дочери Ареты его жизнепониманіе пе-

---

1) Xenophon „Memorabilia", I^2, 19.

2) Diogenes Laertius, VI, 11 и сл.

3) Тамъ же, 51.

4) Сравн. самоописаніе Антисѳена у Ксенофонта „Symposion", 4, 34 и сл. Цинизмъ доказываетъ въ этомъ отношеніи, что послѣдовательнымъ выводомъ изъ эвдемонизма служитъ отсутствіе потребностей. Съ точки зрѣнія эвдемонизма лишенія и подавленіе всѣхъ желаній, которыя можно избѣжать, должны считаться самымъ высшимъ.

5) Такимъ образомъ, Діогенъ принялъ эпитетъ κύων (собака), который былъ первоначально, конечно, остротой, основывавшейся на резиденціи школы которой служила гимназія Киносаргосъ.

решло къ его внуку, *Аристиппу младшему*. Уже вскорѣ послѣ этого появились развѣтвленія школы въ силу особыхъ оборотовъ, которые дали основнымъ мыслямъ Аристиппа такіе люди, какъ Теодоръ атеистъ, Анникеридъ и Гегезій Изъ числа лицъ, принадлежавшихъ къ болѣе позднему времени, можно упомянуть Эвгемера.

Годъ рожденія и смерти Аристиппа не поддается точному опредѣленію; его жизнь охватываетъ приблизительно періодъ времени отъ тридцати до сорока лѣтъ 5-го и 4-го столѣтій (435—360). Слава Сократа привлекла его еще довольно молодымъ въ Аѳины, куда онъ въ теченіе своей жизни возвращался часто. Едва ли можно съ достаточнымъ основаніемъ сомнѣваться въ томъ, что онъ нѣкоторое время жилъ при дворѣ старшаго и младшаго Діонисія въ Сиракузахъ и встрѣтился тамъ, вѣроятно, съ Платономъ. Основаніе школы въ его родномъ городѣ, богатой и роскошной Киренѣ, произошло, надо полагать, только къ концу его жизни, такъ какъ всѣ извѣстные члены этой школы значительно моложе ея основателя. Сравн. *H. v. Stein* „De vita Aristippi“ (Гёттингенъ, 1855) и его Geschichte des Platonismus“ II, 60 и сл.

Школьную разработку этого ученія дополнилъ, повидимому [1]), внукъ Аристиппа, μητροδίδακτος (обученный своей матерью), о которомъ, кромѣ этого, ничего неизвѣстно. Теодоръ былъ вскорѣ послѣ смерти Александра Великаго изгнанъ изъ своей родины Кирены и жилъ изгнанникомъ временно въ Аѳинахъ и при египетскомъ дворѣ, но, въ концѣ концовъ, возвратился назадъ въ Кирену. Анникеридъ и Гегезій (πεισιθάνατος) были современниками Птоломея Лага. Гегезій написалъ сочиненіе, заглавіе котораго, по сообщенію Цицерона (Tusculanae disputationes, I, 34, 84) было Ἀποκαρτερῶν (не выносящій жизни). Эвгемеръ, происходившій, вѣроятно, изъ Мессены (около 300 г.), изложилъ свои взгляды въ ἱερὰ ἀναγραφή (священный документъ), которое часто упоминается у древнихъ. Сравн. *O. Sieroca* „De E.“ (Кенигсбергъ, 1869).

Незначительное число отрывковъ у *Mullach* II, 397 и сл.—Сравн. *I. F. Thrige* „Rei Cyrenensium“ (Копенгагенъ, 1878).—*A. Wendt* „De philosophia cyrenaica“ (Гёттингенъ, 1841).—Увлекательное и компетентное изложеніе даетъ также *Wieland* „Aristipp“, 4 тт. Лейпцигъ, 1800 и сл.).

Въ теоретическомъ обоснованіи своего взгляда на жизнь Аристиппъ примкнулъ къ ученію Протагора [2]) подобно тому, какъ Антисѳенъ—къ направленію Горгія, а именно: онъ раз-

---

[1]) По Eusebius „Praeparatio evangelica“ XIV, 18, 31. Сравн., впрочемъ, *Zeller* II^4, 344.

[2]) Возможно, что оно было передано ему его согражданиномъ, математикомъ Теодоромъ (сравн. „Theaetetus“ Платона).

вилъ релятивизмъ протагоровой теоріи воспріятія въ особую психологію чувства основаннаго на воспріятіяхъ. Чувственное воспріятіе поучаетъ насъ только относительно нашихъ собственныхъ состояній (πάθη), а не о вещахъ, которыя являются его причиной (τὰ πεποιηκότα τὰ πάθη) [1]). Послѣднія непознаваемы, наше знаніе относится только къ измѣненіямъ нашего собственнаго существа и въ немъ одномъ и лежитъ все важное для насъ. Ощущенія, какъ сознаніе нашего собственнаго состоянія, всегда истинны [2]). Въ этомъ смыслѣ киренскіе философы относились и къ познанію природы вполнѣ скептически и равнодушно. Они идутъ за Протагоромъ и въ индивидуалистическомъ оборотѣ этой теоріи, утверждая, что всякій отдѣльный индивидъ знаетъ только свои собственныя ощущенія и что общее наименованіе также не гарантируетъ одинаковаго содержанія представленій [3]).

Что эти теоретико-познавательныя изслѣдованія были предприняты школой Аристиппа только для обоснованія ея этики, но не создали ея, это доказывается больше всего тѣмъ положеніемъ, которое они заняли въ результатѣ въ позднѣйшей систематикѣ своей школы: тутъ трактовался (по Sextus Empiricus „Adversus mathematicos" VII, 11) въ пяти частяхъ вопросъ о благахъ и злѣ, о состояніяхъ души (πάθη), о поступкахъ, о внѣшнихъ причинахъ и въ заключеніе о критеріяхъ истины (πίστεις).

А такъ какъ, далѣе, основнымъ вопросомъ киренскихъ философовъ (какъ и циниковъ) былъ вопросъ о томъ, въ чемъ заключается блаженство человѣка, то въ области этихъ душевныхъ состояній, которыми ограничено познаніе, они концентрируютъ свое вниманіе исключительно на содержащемся въ нихъ моментѣ удовольствія или неудовольствія. Но подобно тому, какъ Протагоръ свелъ теоретическое содержаніе воспріятія на различныя движенія, такъ киренскіе философы пытались вывести также характеръ чувствованій ихъ изъ различныхъ состояній движенія воспринимающаго [4]). Тихому движенію (λεία κίνησις), учили они, соот-

[1]) Sextus Empiricus „Adversus mathematicos", VII, 191 и сл.

[2]) Тамъ же; затѣмъ Diogenes Laertius II, 92.

[3]) Sextus въ др. мѣст. 195.

[4]) Eusebius loc. cet., Diogenes Laertius, II, 86 и сл. Также и изложеніе въ платоновскомъ Филебѣ, 42 и сл., которое приводитъ это ученіе въ прямую связь съ πάντα ῥεῖ (все течетъ), надо, вѣроятно, отнести къ Аристиппу. Сравн. *Zeller* II[4], 352 и сл.

вѣтствуетъ удовольствіе (ἡδονή), бурному (τραχεῖα κ.)—неудовольствіе (πόνος), а покою—отсутствіе удовольствія и боли (ἀηδονία καὶ ἀπονία). А такъ какъ эти три возможности охватываютъ весь объемъ раздраженій, то есть только два, въ соотвѣтствующемъ случаѣ—три πάθη (состоянія): пріятныя (ἡδέα), непріятныя (ἀλγεινά) и индефферентныя промежуточныя состоянія (τὰ μεταξύ) [1]). Но такъ какъ изъ этихъ трехъ возможныхъ состояній только удовольствіе заслуживаетъ того, чтобы къ нему стремиться, то ἡδονή (удовольствіе) есть единственная цѣль стремленій воли (τέλος), а такимъ образомъ этой цѣлью является блаженство или само добро. Что приноситъ удовольствіе, то добро; что создаетъ неудовольствіе, то зло; все остальное безразлично.

Такимъ образомъ вопросъ о содержаніи добра, не получившій у Сократа принципіальнаго отвѣта, нашелъ въ этомъ гедонизмѣ отвѣтъ въ томъ смыслѣ, что они объявили этимъ содержаніемъ удовольствіе, и при томъ всякое удовольствіе безъ различія, какъ таковое, что бы ни было поводомъ къ нему [2]). А именно при этомъ имѣется въ виду только отдѣльное, относящееся къ данному моменту состояніе удовольствія: для гедонистовъ самое высшее, единственное благо это—наслажденіе даннаго момента [3]).

Гедонисты сдѣлали изъ этихъ предпосылокъ вполнѣ послѣдовательный выводъ, что различіе въ цѣнности между отдѣльными чувствами удовольствія опредѣляется не содержаніемъ или причиной, а только интенсивностью, и утверждали, что тѣлесныя чувства обладаютъ болѣе высшей степенью интенсивности, чѣмъ духовныя [4]). Болѣе поздніе гедонисты, главнымъ образомъ Теодоръ [5]), пришли поэтому къ заключенію, что мудрецъ не долженъ видѣть для себя препятствій ни въ законѣ, ни въ обычаяхъ, ни въ религіозныхъ основаніяхъ, а долженъ пользоваться вещами такъ, какъ онѣ лучше всего служатъ цѣли доставленія ему удовольствія. И здѣсь

---

[1]) Sextus Empricus въ др. мѣст. 199.

[2]) Plato „Philebus" 12 d.

[3]) Сравн. *A. Lange* „Geschichte des Materialismus *), 2 изд. Изерлонъ 1873, стр. 37.

[4]) Diogenes Laertius II, 90.

[5]) Тамъ же, 99.

*) Ланге „Исторія матеріализма", переводъ подъ ред. Вл. Соловьева, (есть еще переводъ Н. Страхова).

также повторяется софистское противоположеніе φύσις (природы естества) и νόμος (закона установленнаго людьми)[1] и естественное, индивидуальное чувство удовольствія полагается какъ абсолютный мотивъ поступковъ. Эгоистическая, индивидуалистическая и натуралистическая черта, которая лежала въ основѣ постановки вопроса, въ обѣихъ школахъ, цинической и киренской, проявилась здѣсь въ еще болѣе радикальной формѣ, чѣмъ въ крайностяхъ цинизма.

Съ другой стороны, Анникеридъ[2]) пытался позже смягчить этотъ радикализмъ и придать этому влеченію къ удовольствію болѣе облагороженную форму, выдвигая какъ болѣе цѣнныя наслажденія, доставляемыя дружбой, семейной жизнью и государственной связью, хотя онъ при этомъ тоже не оставилъ основного эгоистическаго принципа, а только придалъ ему осторожно утонченную форму. Но съ этимъ уклоненіемъ гедонизмъ киренскихъ философовъ переходитъ въъ эпикурейскій гедонизмъ.

Соотвѣтственно этому добродѣтель для Аристиппа тождественна со способностью наслаждаться, а цѣнность науки заключается въ томъ, чтобы воспитывать людей къ умѣнію наслаждаться надлежащимъ образомъ. Но истинное наслажденіе возможно только на основѣ разумнаго самообладанія (φρόνησις)[3]. Требующееся для этой цѣли пониманіе освобождаетъ отъ предразсудковъ и научаетъ использовывать блага жизни наиболѣе толковымъ образомъ. Оно даетъ прежде всего мудрецу ту увѣренность въ самомъ себѣ, благодаря которой онъ находится внѣ опасности попасть въ безудержную власть потока внѣшняго міра. Она научаетъ его оставаться и въ наслажденіи господиномъ самого себя и своего окружающаго. Какъ для киренскихъ философовъ, такъ и для циниковъ дѣло идетъ о достиженіи этой самостоятельности индивида по отношенію къ ходу міровой жизни: циникъ ищетъ ея въ лишеніи, гедонистъ—во власти надъ наслажденіемъ, и Аристиппъ былъ правъ, называя послѣднее болѣе труднымъ и болѣе цѣннымъ, чѣмъ лишеніе[4]. Такимъ образомъ въ противоположность идеалу отвернувшагося отъ міра циника гедонистъ рисуетъ образъ мудреца, какъ цѣльнаго свѣтскаго человѣка, который съ яснымъ сознаніемъ насла-

---

[1]) Сравн. тамъ же 93.

[2]) Тамъ же, 96; сравн. Clemens Alexandrinus „Στρωματεῖς" II, 417.

[3]) Diogenes Laertius II, 91.

[4]) Тамъ же, 75.

ждается жизнью, умѣетъ цѣнить тѣлесныя наслажденія и духовныя радости, богатство и честь, пользуется безъ колебаній, опираясь на свой преобладающій духъ, вещами и людьми, но при этомъ никогда не забывается въ наслажденіяхъ, остается господиномъ своихъ желаній, никогда не хочетъ невозможнаго и въ менѣе счастливые дни также умѣетъ выйти побѣдителемъ и сохранить свой покой и безмятежность.

Въ этихъ (напоминающихъ Сократа) опредѣленіяхъ Аристиппъ уже вышелъ за предѣлы принципа наслажденія имѣющимся въ данный моментъ удовольствіемъ, объявляя, напримѣръ, негоднымъ тотъ поступокъ изъ котораго въ общей суммѣ получается больше неудовольствія, чѣмъ удовольствія, и рекомендуя на этомъ основаніи въ общемъ подчиненіе установленнымъ традиціями правиламъ и законамъ. Дальше пошелъ затѣмъ Теодоръ, который хотѣлъ видѣть τέλος (цѣль) человѣка не въ отдѣльномъ наслажденіи, а въ безмятежномъ душевномъ настроеніи (χαρά) [1]. И въ этомъ также виденъ уже переходъ къ воззрѣніямъ эпикурейцевъ.

Если у Аристиппа основной принципъ, что только образованный умѣетъ наслаждаться, нашелъ счастливое подтвержденіе въ его темпераментѣ и условіяхъ его жизни, то, съ другой стороны, его школа сдѣлала изъ гедонистическаго принципа иной неизбѣжный выводъ: *пессимизмъ*. Если цѣнность жизни заключается въ удовольствіи, то у огромной массы людей эта цѣль оказывается недостигнутой, и жизнь ихъ лишена всякой цѣны. Философомъ, который разрушилъ этой мыслью ученіе Аристиппа, былъ Гегезій. Стремленіе къ блаженству, училъ онъ [2], невыполнимо: никакое пониманіе, никакое богатство не гарантируетъ насъ отъ страданій, которымъ подвергаетъ природа тѣло, и самое высшее, чего мы можемъ достигнуть и къ чему мы можемъ стремиться какъ къ τέλος (цѣли), это безболѣзненность, которая вѣрнѣе всего дается смертью [3]. То, что онъ далъ съ этой точки зрѣнія въ отношеніи частныхъ вопросовъ этическаго ученія, имѣло еще больше сходства съ правилами циниковъ, чѣмъ нѣкоторыя изрѣченія Аристиппа.

Изоляція индивида обнаруживается, наконецъ, у гедонистовъ и въ ихъ равнодушіи къ государственной жизни. Живя странствующей жизнью софиста, Аристиппъ радовался, что никакое участіе въ жизни какого нибудь государства не

---

[1]) Diogenes Laertius II, 98.

[2]) Diogenes Laertius II, 94 и сл.

[3]) Лекціи Гегезія πεισιθάνατος, какъ передаютъ, были въ Александріи запрещены, такъ какъ онъ слишкомъ многихъ уговорилъ къ самоубійству. Cicero „Tusculanae", I, 34, 83.

стѣсняетъ его личной свободы[1]), Теодоръ же называлъ своимъ отечествомъ міръ, патріотическое самопожертвованіе глупостью,—мудрецъ стоитъ выше ея,—все изреченія, въ которыхъ философы киренской школы почти дословно сходятся съ циниками и въ которыхъ нашло себѣ характерное выраженіе паденіе греческаго духа.

Къ числу вещей, которыя гедонисты отодвинули со скептическимъ равнодушіемъ въ сторону, принадлежала и религіозная вѣра. Они считали для мудреца необходимымъ освободиться отъ религіозныхъ предразсудковъ (Diogenes Laertius II, 91), но у насъ нѣтъ никакихъ свидѣтельствъ, которыя указывали бы, что они противопоставили положительной религіи какое-нибудь иное воззрѣніе. Теодоръ высказался совершенно открыто въ духѣ атеизма, а Эвгемеръ придумалъ для объясненія вѣры въ боговъ еще и въ настоящее время называемую по нему (и въ позднѣйшей антропологіи не разъ снова добивавшуюся значенія) теорію, по которой культъ боговъ и героевъ развился изъ почитанія царей и иныхъ выдающихся людей (Cicero „De natura deorum“, I, 42, 119; Sextus Empiricus „Adversus mathematicos“, IX, 17).

5. Матеріализмъ и идеализмъ. Демокритъ и Платонъ.

Греческое просвѣщеніе задержало прогрессъ естествознанія, подорвавъ наивную вѣру въ человѣческое познаніе, и поставило вообще науку въ опасность потерять въ служеніи на пользу практической жизни свое достоинство и только что добытую самостоятельность. Съ другой стороны, въ силу преимущественно психологическаго интереса у этого періода кругъ научной работы былъ расширенъ: къ физикѣ, выражаясь въ терминахъ древнихъ, прибавились логика и этика. Основныя понятія психической жизни стояли теперь рядомъ съ основными понятіями физическаго существованія. Было создано участіе субъекта въ человѣческомъ представленіи о мірѣ, открыта въ изслѣдованіи въ формѣ понятій сущность изслѣдованія научной работы и былъ формулированъ основной принципъ ея въ видѣ закона подчиненія частнаго общему. А вмѣстѣ съ тѣмъ пробило себѣ дорогу пониманіе того, что наука не можетъ дать удовлетво-

---

[1]) Xenophon, „Memorabilia“, II, 1, 8 и сл.

[2]) Diogenes Laertius II, 98.

ренія, если она не научитъ понимать опредѣляемую цѣлями жизнь человѣка въ ея связи съ внѣшнимъ міромъ.

Это развитіе субъективнаго момента было сначала обособлено и произошло въ извѣстной противоположности къ объективному моменту. Но когда оба они начали взаимно проникать другъ друга, а порожденные въ обѣихъ областяхъ принципы искали своего соединенія, греческая наука достигла величайшаго углубленія своихъ понятій и въ то же время величайшаго фактическаго расширенія. Въ періодъ времени отъ пелопоннесской войны до Филиппа Македонскаго, когда политическая жизнь грековъ уже шла навстрѣчу своему распаденію, наука создала свои широко захватывающія системы и нашла свое завершеніе въ своихъ наиболѣе зрѣлыхъ плодахъ, которые связаны съ тремя именами—Демокрита, Платона и Аристотеля.

Прежде всего появляются въ качествѣ подготовительныхъ теорій къ заключительному синтезу въ философіи Аристотеля двѣ метафизическихъ системы, которыя представляютъ самую крайнюю пару противоположностей въ предѣлахъ греческаго мышленія: матеріализмъ Демокрита и идеализмъ Платона. Обѣ системы возникаютъ на той кульминаціонной точкѣ греческой культурной жизни, гдѣ восходящая линія переходитъ въ нисходящую, ученіе Демокрита приблизительно на три десятка лѣтъ раньше системы Платона, при странномъ отсутствіи взаимоотношенія. Обѣ системы развиваются на широкомъ теоретико-познавательномъ базисѣ, примыкая частью положительнымъ, частью отрицательнымъ образомъ къ философіи греческаго просвѣщенія. Обѣ—метафизическія системы съ ясно выраженнымъ раціоналистическимъ характеромъ. Обѣ охватываютъ въ своемъ законченномъ изложеніи весь объемъ научнаго интереса ихъ времени. Въ обѣихъ, наконецъ, фиксируется противоположность философскаго взгляда на міръ, который остается неизглаженнымъ до нашихъ дней.

Но этимъ родственнымъ чертамъ соотвѣтствуетъ столько же различій. Отъ теоріи воспріятія Протагора, которую приняли оба, Демокритъ поворачиваетъ назадъ къ раціонализму элеатовъ, въ то время какъ Платонъ создаетъ, исхо-

дя изъ сократовскаго ученія о понятіи, новый идеальный элеатизмъ. Если уже на основаніи этого Демокритъ является въ сравненіи съ Платономъ отсталымъ и менѣе оригинальнымъ, то то же самое соотношеніе обнаруживается въ томъ, что въ универсальной метафизикѣ у Демокрита доминируетъ физическій принципъ, у Платона, наоборотъ,—этическій; а съ этимъ связано то, что у перваго этика является еще добавочнымъ элементомъ, а у второго этотъ характеръ носитъ на себѣ уже физика. Ученіе Демокрита оказывается во всѣхъ этихъ направленіяхъ попыткой дать натурфилософіи законченную форму съ помощью антропологическихъ теорій эпохи просвѣщенія, въ то время какъ платонизмъ развивается изъ тѣхъ же проблемъ, какъ оригинальное новое созданіе. Это соотношеніе опредѣлило также историческую судьбу обѣихъ философскихъ системъ: демокритизмъ былъ съ самаго начала оттѣсненъ назадъ, а Платонъ былъ опредѣляющимъ геніемъ философіи будущаго.

То значеніе, которое приписывается въ этомъ изложеніи—въ отличіе отъ всѣхъ прежнихъ—Демокриту сопоставленіемъ его съ Платономъ (эта параллель была, между прочимъ, вполнѣ общепринята въ древнемъ мірѣ) объясняется исключительно потребностью въ исторической корректности. Прежде всего, если разсматривать вопросъ хронологически, Демокритъ, жизнь котораго (см. § 31) относится приблизительно къ 460—360 гг., на два десятка лѣтъ моложе Протагора и на одинъ десятокъ моложе Сократа. Хотя онъ остался свободнымъ отъ вліянія со стороны исключительно личнаго воздѣйствія послѣдняго, тѣмъ не менѣе необходимо предположить, что человѣкъ, съ которымъ по учености во всемъ древнемъ мірѣ могъ сравниться только Аристотель, не напрасно занимался научными работами софистовъ. Излагать его въ числѣ „дософистскихъ“ мыслителей, какъ это принято[1]), было бы справедливо только въ томъ случаѣ, если бы не было обнаружено никакихъ слѣдовъ извѣстнаго вліянія на него со стороны философіи просвѣщенія. Мы надѣемся показать въ дальнѣйшемъ изложеніи его ученія обратное. Но мы въ нашемъ изложеніи не можемъ также присоединиться и къ попыткѣ разсматривать ученіе Демокрита, какъ одинъ изъ видовъ софистики, какъ это сдѣлали Шлейермахеръ и Риттеръ: *Целлеръ* (*Zeller* I[4], 842 и сл.) съ достаточной убѣдительностью опровергъ ту полную предразсудковъ расплывчатую аргументацію, которая породила этотъ взглядъ.

[1]) Самымъ неудачнымъ въ этомъ отношеніи является распорядокъ, принятый *Schwegler-Köstlin'омъ*, гдѣ „атомисты“ (какъ между прочимъ и Эмпедоклъ и Анаксагоръ) излагаются даже до элеатовъ. 3 изд., стр. 51 и сл.

Происходящія изъ софистической литературы точки зрѣнія и теоріи, которыми безъ сомнѣнія пользовался Демокритъ, онъ поставилъ въ связь единой метафизики, которая была совершенно чужда кругу интересовъ софистовъ. Съ другой стороны, слѣдуетъ вполнѣ согласиться съ тѣмъ, что именно эта матеріалистическая метафизика играетъ въ общемъ развитіи античнаго мышленія, которое приняло платоновскую тенденцію, роль сравнительно безплоднаго возстановленія стараго. Соотвѣтственно этому мы обладаемъ только крайне недостаточными свидѣтельствами объ ученіи Демокрита. Иначе обстоитъ дѣло во всей литературѣ исторіи европейской науки вообще: со времени Галилея, Бэкона и Гассенди ученіе Демокрита сдѣлалось метафизическимъ фундаментомъ современнаго естествознанія, и какъ бы критически ни относились къ нему, этого значенія за ученіемъ Демокрита нельзя отрицать (сравн. *Alb. Lange* „Geschichte des Materialismus", 2 изд., I, стр. 9 и сл. [1]). Но именно въ этомъ заключается его историческое мѣсто на ряду съ платонизмомъ.

Однимъ изъ наиболѣе обращающихъ на себя вниманіе фактовъ античной исторіи литературы остается повидимому полное молчаніе Платона о Демокритѣ [2]), что уже въ древности служило предметомъ неоднократныхъ обсужденій [3]). Невозможно объяснить это ненавистью или пренебреженіемъ [4]), ибо Платонъ подробно говоритъ о такихъ людяхъ, какъ о циникахъ и философахъ киренской школы, образъ мыслей которыхъ долженъ былъ казаться ему гораздо болѣе несимпатичнымъ, а ихъ духовное значеніе—значительно меньшимъ. А чтобы Платонъ ничего не зналъ о Демокритѣ, это является прежде всего хронологически въ высшей степени невѣроятнымъ. Если даже предположить, что Демокритъ вслѣдствіе своихъ продолжительныхъ путешествій сравнительно только поздно взялся за литературную дѣятельность [5]), то все-таки масса его трудовъ заставляетъ безусловно отнести начало его литературной дѣятельности въ періодъ времени, предшествующій первымъ, а тѣмъ болѣе позднѣйшимъ сочиненіямъ Платона: когда Платонъ писалъ свой „Пиръ", Демокритъ былъ приблизительно 75 лѣтъ. Но тѣмъ болѣе странно, что Платонъ, который во-

---

[1]) Ланге „Исторія матеріализма", пер. подъ ред. Вл. Соловьева (есть пер. Н. Страхова).

[2]) Имя Демокрита не встрѣчается нигдѣ въ сочиненіяхъ Платона, не упоминается также атомистическая доктрина. Гдѣ Платонъ упоминаетъ матеріализмъ (сравн. выше стр. 88), тамъ невозможно, чтобы онъ имѣлъ въ виду Демокрита.

[3]) Diogenes Laertius IX, 40.

[4]) Уже Аристоксенъ, повидимому разсказывалъ плоскую исторію о намѣреніи Платона сжечь книги Демокрита. Diogenes Laertius въ друг. мѣстѣ.

[5]) Время возникновенія его сочиненія μικρὸς διάκοσμος относится по указанію самого Демокрита (Diogenes Laertius IX, 41), къ 730 г. послѣ завоеванія Трои, т.-е. къ 420 г. (Сравн. *Zeller* I[4], 762).

обще упоминаетъ всѣхъ прежнихъ философовъ (по крайней мѣрѣ, бѣгло), игнорируетъ не только Демокрита, но и атомистическое ученіе[1]). Изъ этого приходится во всякомъ случаѣ заключить, что атомизмъ,—написалъ ли что-нибудь Левкиппъ, это, какъ извѣстно, остается сомнительнымъ,—не пользовался въ аттическихъ просвѣщенныхъ кругахъ никакимъ успѣхомъ. Сообразно съ этимъ является понятнымъ, почему въ Аѳинахъ во время софистовъ и Сократа относились совершенно равнодушно къ главнымъ образомъ естественно-научнымъ работамъ Демокрита[2]): здѣсь занимались въ то время другими дѣлами и такимъ образомъ и Платонъ даже позже не упомянулъ сочиненій великаго атомиста, разрабатывая свою натурфилософію. Но что онъ дѣйствительно не зналъ этихъ трудовъ, становится, повидимому, все сомнительнѣе. *R. Hirzel* („Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften" I, 141 и сл.), первымъ подмѣтилъ въ двухъ мѣстахъ у Платона, Philebus 43, sequ. и Respublica 583 sequ, намеки на этику Демокрита. P. Natorp присоединился (Forschungen, стр. 201 и сл.), къ этому мнѣнію, но мало прибавилъ въ своихъ дальнѣйшихъ поискахъ „слѣдовъ Демокрита у Платона" („Demokritspuren bei Plato", Archiv für Geschichte der Philosophie I, 515 и сл.). Нѣсколько болѣе обѣщаютъ поиски въ позднѣйшей метафизикѣ Платона (Филебъ)[3]) и въ зависящей отъ нея натурфилософіи (Тимей), какъ отрицательныхъ, такъ и положительныхъ связей съ Демокритомъ. Сравн. ниже указанія на примѣчанія къ § 37.

31. *Демокритъ* изъ Абдеры, величайшій естествоиспытатель древняго міра, родился въ 460 г. и нашелъ поддержку и поощреніе своимъ научнымъ интересамъ въ школѣ Левкиппа, вѣроятно еще въ то время, когда къ этому обществу принадлежалъ и Протагоръ, который былъ приблизительно на 20 лѣтъ старше его. Чувствуя живѣйшую склонность и способность къ детальному естественнонаучному изслѣдованію, онъ отправился на цѣлые годы въ путешествіе, которое привело его не только въ города Греціи, но и на дол-

---

[1]) Характерно, что оба діалога Sophistes и Parmenides, которые, если они не написаны самимъ Платономъ, то во всякомъ случаѣ возникли въ его кружкѣ, не упоминаютъ атомизма, хотя въ одномъ при критикѣ ученій объ обладающемъ бытіемъ, а въ другомъ въ діалектическомъ трактованіи единаго и многаго былъ для этого очень важный поводъ.

[2]) Характерно въ этомъ отношеніи во всякомъ случаѣ, сохранившіяся у Діогена Лаэрція (IX, 36) слова Демокрита: ἦλθον εἰς Ἀθήνας καὶ οὔτις με ἔγνωκεν. Въ софистскую пору жизни Аѳинъ періода пелопоннесской войны ни у кого (даже у Сократа) не было способности понять серьезнаго изслѣдователя природы—Демокрита.

[3]) На это (Philebos 28 sequ) обратилъ вниманіе уже *H. Usener* (Preussische Iahrbücher, L, III, стр. 16).

гое время въ Египетъ и въ большую часть восточныхъ странъ. Время его возвращенія и начало литературной дѣятельности не поддаются уже болѣе точному опредѣленію; также время его смерти можно опредѣлить только приблизительно около 360 г. Поселившись на своей родинѣ и пользуясь высокимъ почетомъ, онъ жилъ въ кругу своихъ учениковъ интересами естественнонаучнаго изслѣдованія, далекій и чуждый кругу аттической образованности, въ которомъ сначала на него не обращали почти никакого вниманія, и, можетъ быть, онъ только при случаѣ вступалъ въ сношенія съ врачемъ Гиппократомъ, который проводилъ свою старость въ Ларисѣ.

До нѣкоторой степени достовѣрныя отправныя точки для опредѣленія времени жизни Демокрита даетъ его указаніе (Diogenes Laertius IX, 41), что онъ былъ на 40 лѣтъ моложе Анаксагора, и сообщенія о времени созданія его μικρός διάκοσμος (сравн. выше § 30). Знакомство Демокрита съ ученіями его обоихъ соотечественниковъ Левкиппа и Протагора вполнѣ твердо удостовѣрено на основаніи свидѣтельствъ древнихъ писателей и характера его философіи. Безъ сомнѣнія, онъ зналъ также элеатовъ, а, кромѣ того, при его большой учености, конечно, и большинство остальныхъ физиковъ, слѣды чего можно замѣтить въ различныхъ мѣстахъ его системы. Онъ стоялъ вдали отъ числового ученія пиѳагорейцевъ, а дружественныя отношенія съ ними, о которыхъ разсказываютъ позднѣйшіе авторы [1]), могутъ относиться, конечно, только къ математическимъ [2]), а, можетъ быть, отчасти къ физіологическимъ и этическимъ изслѣдованіямъ. Повидимому, онъ былъ знакомъ и съ теоріями младшихъ натурфилософовъ, но важнѣе для его построенія атомистической системы были, съ одной стороны, его собственныя очень обширныя и тщательныя изслѣдованія, съ другой—теорія воспріятія Протагора. Проявлялъ ли онъ много интереса къ дѣятельности другихъ софистовъ, это остается сомнительнымъ: они были совершенно чужды его метафизическимъ и естественно-научнымъ тенденціямъ. Но подробное изложеніе его антропологіи, то значеніе, которое онъ придавалъ теоретико-познавательнымъ и этическимъ вопросамъ, и отдѣльныя точки зрѣнія, которыя онъ при этомъ выставилъ, доказываютъ все-таки, что онъ не остался совсѣмъ нетронутымъ теченіемъ своего времени, въ которомъ онъ вообще стоялъ довольно одиноко. Всѣ эти обстоятельства отводятъ ему мѣсто человѣка, который, пройдя черезъ субъективный періодъ греческой науки, сдѣлался носителемъ космологической метафизики,

---

[1]) Diogenes Laertius IX. 38.

[2]) Онъ въ особенности гордится своими математическими познаніями. См. Clemens Alexandrinus, Stromat. 304a.

а въ силу частичнаго вобранія новыхъ элементовъ—и ея завершителемъ. Его великій современникъ Сократъ не оказалъ на него ни малѣйшаго вліянія.

Продолжительность путешествій Демокрита была, во всякомъ случаѣ, довольно велика: его пребываніе въ одномъ Египтѣ, какъ передаютъ [1]), длилось пять лѣтъ, и, повидимому, нельзя сомнѣваться въ томъ, что онъ познакомился также съ большей частью Азіи [2]). При этомъ онъ не могъ ничѣмъ воспользоваться для своихъ философскихъ взглядовъ, въ особенности при характерѣ его мышленія, чуждомъ всего миѳическаго, но тѣмъ болѣе онъ пріобрѣлъ въ отношеніи широты своего жизненнаго опыта и плодовъ своей прилежной собирательской дѣятельности. Судя по величинѣ этихъ путешествій, возвращеніе въ Абдеру, начала учительской дѣятельности и литературныхъ работъ Демокрита нельзя отнести ко времени раньше 420 г. [3]), и надо предполагать, что его дѣятельность продолжалась въ теченіе всей matura vetustas (Lucretius „De rerum natura" III, 1037). Пользуясь огромнымъ уваженіемъ своихъ согражданъ (они, говорятъ, дали ему эпитетъ σοφία—мудрость), мало занимаясь, повидимому, общественными дѣлами [4]), онъ достигъ глубокой старости, относительно которой свидѣтельства колеблются между 90 и 109 годами. Сами по себѣ далеко не невѣроятныя сношенія съ Гиппократомъ (сравн. § 39), подали въ болѣе позднее время поводъ къ поддѣлкѣ переписки между обоими учеными (эта переписка напечатана вмѣстѣ съ сочиненіями Гиппократа).

Geffers „Quaestiones Democriteae" (Гёттингенъ, 1829).—*Papencordt* „De atomicorum doctrina" (Берлинъ, 1732).—*B. ten Brink*, различныя статьи въ Philologus 1851—53, 1870.—*L. Liard* „De Democr. philosopho" (Парижъ, 1873).—A. Lange „Geschichte des Materialismus" *) I², (Изерлонъ, 1873), стр. 9 и сл.

---

[1]) Diodorus I, 98.

[2]) Strabo XV, 1, 38.

[3]) Что Демокритъ выступилъ со своимъ ученіемъ, въ особенности со своими попытками опредѣленія еще до начала дѣятельности Сократа, (которое надо отнести приблизительно къ началу пелопоннесской войны),—это является хронологически мало вѣроятнымъ, ибо мѣсто Aristoteles „De partibus an." I, 1642a, 26, а въ особенности въ сравненіи съ параллельнымъ мѣстомъ Metaphysica XII 4, 1078 в., 17 нельзя съ полной достовѣрностью поставить въ связь съ хронологическимъ отношеніемъ обоихъ философовъ: оно говоритъ только, что среди физиковъ (и метафизиковъ) Демокритъ впервые коснулся опредѣленій, хотя и только попутнымъ образомъ, въ то время какъ это направленіе научнаго мышленія было развито Сократомъ въ области этики.

[4]) О многочисленныхъ анекдотахъ, касающихся „смѣющагося философа", см. *Zeller* I⁴, 766.

*) Ланге. „Исторія матеріализма", переводъ подъ ред. Вл. Соловьева, (есть болѣе старый переводъ Н. Страхова).

Писательская дѣятельность Демокрита была очевидно очень обширна. Если даже одна часть сочиненій, которыя Тразилъ расположилъ (такъ же какъ и сочиненія Платона) въ пятнадцать тетралогій и заглавія которыхъ сохранились у Діогена Лаэрція (IX 45 и сл.), были приписаны ему не по праву (Діогенъ самъ упоминаетъ въ числѣ ихъ заглавія неподлинныхъ сочиненій), то все-таки остается все еще почтенное число трудовъ, въ которыхъ представлены всѣ части философіи, математики и медицины, метафизики и физики, физіологіи и психологіи, теоріи познанія и этики, эстетики и техники. Такъ какъ у насъ нѣтъ самыхъ сочиненій Демокрита, то вопросъ о подлинности можно рѣшить съ приблизительной вѣроятностью только въ немногихъ пунктахъ.

Древніе прославляли въ сочиненіяхъ Демокрита, написанныхъ на іонійскомъ діалектѣ, не только большое богатство содержанія, изъ котораго Аристотель почерпнулъ такъ много въ своихъ естественнонаучныхъ сочиненіяхъ, но и высокое совершенство формы, и ставили его въ этомъ отношеніи рядомъ съ Платономъ [1]) и другими великими писателями [2]). Они удивлялись ясности его изложенія [3]) и захватывающей силѣ [4]) его вдохновеннаго языка.

Потеря этихъ сочиненій, которая произошла, повидимому, въ періодъ времени между 3 и 5 столѣтіями послѣ Р. Хр., является однимъ изъ самыхъ печальныхъ фактовъ въ установленіи источниковъ античной философіи. Въ то время какъ сочиненія Платона сохранились во всей ихъ красотѣ, отъ трудовъ его великаго антипода остался только одинъ остовъ,—полное возстановленіе ихъ никогда не удастся.

Сравн. *Fr. Schleiermacher* „Ueber das Verzeichnis der Schriften des Democritès bei Diogenes Laertius“. Собр. соч. III, 3, стр. 293 и сл.—*Fr. Nietsch* „Beiträge zur Quellenkunde und Kritik des Diogenes Laertius“, стр. 22.

Отрывки со статьей у *Mullach'a* I, 330 и сл., въ особенности Берлинъ. 1843.—*W. Burchard* „Dem. philosophiae de sensibus fragmenta“ (Минденъ.

---

1) Cicero „Orationes“, 20, 67.

2) Тамъ же „De oratore“, I, 11, 49.

3) Тамъ же, „De divinatione“, II, 64, 133.

4) Plutarchus Quaest. conv. V. 7, 6, 2.

1830), „Fragmente der Moral des Abderiten Dem." (Минденъ, 1834). *Lortzing* „Ueber die ethischen Fragmente des Dem". (Берлинъ, 1873).—W. Kahl„ Dem in Cicero's philosophischen Schriften" (Диденгофенъ, 1889).

Какая неувѣренность царила уже рано въ отношеніи сочиненій атомистовъ, это явствуетъ изъ того, что въ то время какъ Эпикуръ, повидимому, подвергъ сомнѣнію даже самое существованіе Левкиппа (Diogenes Laertius X, 13), школа Теофраста приписывала ему сочиненіе μέγας διάκοσμος (Diogenes Laertius IX, 46). Сравн. *E. Rhode* и *H. Diels* въ Verhandlungen der philologischen Versammlung 1879 и 1880, а первый въ Iahrbücher für Philologie 1881. Изъ числа этическихъ сочиненій, которыя *V. Rose* (De Aristotelis librorum ordine стр. 6 и сл.), считалъ всѣ неподлинными, нѣкоторыя (Lortzing), можно съ увѣренностью считать подлинными, въ особенности περὶ εὐθυμίης; относительно этого сочиненія и использованія его Сенекой (De tranquillitate animae), сравн. *Hirzel* (въ Hermes 1879).

32. Метафизическія основы ученія Демокрита были даны воспринятымъ отъ Левкиппа атомизмомъ (§ 23): пустое пространство и движущіеся въ немъ безчисленные, но качественно однородные атомы, различные только по величинѣ и виду, изъ соединенія и раздѣленія которыхъ долженъ былъ быть объясненъ весь процессъ происходящаго (Geschehen). Ихъ движеніе принималось за нѣчто такое, что само собой разумѣется, но ἀλλοίωσις (качественное измѣненіе), качественныя свойства воспринимаемыхъ вещей, ихъ смѣна, возникающая изъ движенія, должны были остаться для Левкиппа такъ же необъяснимыми, какъ и для элеатовъ. Въ этомъ пунктѣ вступаетъ Демокритъ, основываясь на теоріи воспріятія Протагора. Чувственно воспринимаемыя свойства вещей возникаютъ, какъ продукты движенія. Они не принадлежатъ вещамъ въ себѣ, а являются только образомъ представленія воспринимающихъ въ соотвѣтственныхъ случаяхъ существъ. Поэтому они являются, правда, также необходимыми продуктами міроваго теченія, но они не принадлежатъ къ истинной сущности вещей. Въ сравненіи съ абсолютнымъ бытіемъ, атомами и пространствомъ, они обладаютъ только относительной дѣйствительностью. Но эта относительная дѣйствительность образованій воспріятія должна быть выведена изъ абсолютной дѣйствительности, міръ Гераклита—изъ міра элеатскихъ философовъ. Протагоръ призналъ область относительнаго и мѣняющагося за нѣчто субъек-

тивное, только представляемое, а объективнымъ, которое этотъ софистъ со скептическимъ индифферентизмомъ отодвинулъ въ сторону, для Демокрита остался тѣлесный міръ въ пространствѣ. И вотъ, когда онъ стремился такимъ образомъ вывести субъективныя явленія изъ движенія атомовъ, атомистика сдѣлалась подъ его руками ясно выраженнымъ матеріализмомъ.

Въ этомъ пунктѣ, повидимому, лежитъ собственное значеніе Демокрита для исторіи атомизма еще болѣе, чѣмъ въ обширномъ детальномъ изслѣдованіи: онъ едва ли что измѣнилъ въ основныхъ космологическихъ представленіяхъ этого ученія, но, очевидно, его самымъ главнымъ дѣломъ является тщательная разработка антропологіи, которую мы, судя по всему, едва ли въ правѣ приписать Левкиппу.

Единымъ принципомъ атомизма, какъ его развилъ Демокритъ въ цѣлую систему, является систематическое проведеніе понятія *механической необходимости въ природѣ*, необходимости, которую онъ назвалъ, какъ это, вѣроятно, до него сдѣлалъ уже Левкиппъ, ἀνάγκη или, по Гераклиту, εἱμαρμένη. Весь дѣйствительный процессъ происхожденія представляетъ изъ себя механику атомовъ: находясь изначально въ присущемъ имъ движеніи, они посредствомъ соприкосновенія [1]) другъ съ другомъ испытываютъ давленіе и толчки и такимъ образомъ доходятъ до соединеній и раздѣленій, которыя являются возникновеніемъ и гибелью отдѣльныхъ вещей. Это единственное основаніе объясненія всего происходящаго (Geschehen): нѣтъ ни одного явленія въ мірѣ, у котораго не было бы такой механической причины [2]). Этимъ самымъ a limine отклонено всякое телеологическое пониманіе и, какъ ни указывалъ Демокритъ съ удивленіемъ въ своей физіологіи на цѣлесообразность въ строеніи и функціяхъ организмовъ [3]), тѣмъ не менѣе онъ, очевидно, не

---

[1]) Такъ какъ „необладающее бытіемъ“ пустое не можетъ быть носителемъ движенія, то переходъ движенія отъ атома къ атому возможенъ только посредствомъ соприкосновенія, а дѣйствіе на разстояніе, слѣдовательно, исключается: гдѣ оно наступаетъ кажущимся образомъ, оно объясняется истеченіями (какъ у Эмпедокла, такъ, напримѣръ, магнетическое дѣйствіе).

[2]) Οὐδὲν χρῆμα μάτην γίγνεται, ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ᾽ἀνάγκης.

[3]) Сравн. Zeller I[4] 806 и сл.

видѣлъ тутъ никакого основанія или причины фактическаго строенія міра.

Рѣзко выраженный антителеологическій механизмъ, видимо, представляетъ главное основаніе той глубокой пропасти, которая оставалась еще между ученіемъ Демокрита и аттической философіей даже и тамъ, гдѣ Аристотель отдавалъ должное Демокриту, — по крайней мѣрѣ, какъ естествоиспытателю,—вмѣстѣ съ тѣмъ и основаніе того, что послѣ побѣды, одержанной аттической философіей, Демокритъ былъ преданъ забвенію, пока современное естествознаніе, которое приняло его принципъ, помогло ему добиться поздняго признанія. Тутъ ясно и отчетливо вступаетъ въ сознаніе въ высокой степени важный,—какъ бы его не оцѣнивали, — моментъ человѣческаго міропониманія, и управляетъ въ качествѣ методическаго постулата всей атомистической системой. Выставленный Аристотелемъ и, вѣроятно, уже Платономъ упрекъ въ томъ, что Демокритъ обращаетъ такимъ путемъ міръ въ дѣло случая (αὐτόματον, τύχη), повторяется въ новое время у Риттера и основывается на совершенно одностороннe телеологическомъ употребленіи этого выраженія. (Сравн. *Windelband* „Die Lehren vom Zufall“, стр. 56 и сл.

Атомы отличаются другъ отъ друга главнымъ образомъ своимъ видомъ (σχῆμα или ἰδέα) [1]) и ихъ существуетъ безконечное количество. На различія формъ [2]) сводятся отчасти [3]) и различія въ величинахъ [4]). Имъ присуще въ качествѣ не выводимой дальше функціи, дѣйствующей естественно необходимымъ образомъ, *движеніе*, въ силу котораго они летаютъ въ пустомъ пространствѣ, каждое само по себѣ безъ всякаго порядка. Но гдѣ встрѣчается нѣсколько изъ нихъ,

[1]) Въ высшей степени интересно, что появляющійся и у Анаксагора (сравн. § 22) терминъ ἰδέα выступаетъ у Демокрита и Платона одинаково какъ обозначеніе абсолютной дѣйствительности, правда въ совершенно различномъ смыслѣ. Демокритъ написалъ (Sextus Empiricus „Adversus mathematicos“ VII, 137), отдѣльное сочиненіе περὶ ἰδεῶν.

[2]) Она неоднократно называется единственнымъ основнымъ различіемъ. Сравн. мѣста у *Zeller'a* I[4], 776, 1.

[3]) Однако-жъ различныя извѣстія не вполнѣ сходятся въ этомъ отношеніи, такъ какъ при случаѣ оказываются координированными также μέγεθος (величина) и σχῆμα (форма), а атомамъ одинаковаго вида приписывается различная величина. Сравн. *Zeller* I[4] 777. Но возможно, что въ отношеніи такихъ случаевъ Демокритъ имѣлъ въ виду уже комплексы атомовъ.

[4]) Но во всякомъ случаѣ атомы онъ мыслилъ себѣ всѣ такими малыми, что они не поддаются воспріятію.

тамъ возникаетъ скопленіе атомовъ, а въ немъ вслѣдствіе напора вихреобразное движеніе [1]), которое, разъ начавшись, вовлекаетъ въ себя изъ окружающаго все большія массы вещества. При этомъ все соединяется съ однороднымъ съ нимъ, такъ какъ болѣе грубые, труднѣе движимые атомы скопляются въ серединѣ, въ то время какъ болѣе тонкіе и болѣе подвижные оттѣсняются къ периферіи, а все цѣлое вступаетъ въ равномѣрное вращеніе. По отношенію къ отдѣльнымъ вещамъ, образовавшимся такимъ образомъ, кромѣ вида слагающихъ ихъ атомовъ, важны какъ опредѣляющіе моменты еще порядокъ и положеніе атомовъ [2]), и такимъ образомъ реальными свойствами воспринимаемыхъ вещей оказывается въ результатѣ ихъ пространственный видъ, ихъ тяжесть [3]) (опредѣляемая массой вещества безъ замкнутаго имъ пустого пространства) и ихъ плотность и твердость, зависящія отъ способа распредѣленія вещества и пустого пространства). Все это первичныя [4]) свойства, которыя присущи вещамъ въ себѣ, а всѣ остальныя свойственны имъ только постольку, поскольку онѣ воздѣйствуютъ на воспринимающія существа. Эти вторичныя качества представляютъ изъ себя, такимъ образомъ, не признаки вещей, а состоянія, порожденныя воспріятіями [5]). Къ числу ихъ

---

[1]) Diogenes Laertius IX, 31 и сл.

[2]) Aristoteles Metaphysica I, 4, 985 в. 13. Въ этомъ мѣстѣ подъ τὸ ὄν надо понимать сложенное изъ атомовъ бытіе; ибо τάξις (порядокъ) и θέσις (положеніе) могутъ быть признаками различій не между отдѣльными атомами, а только между комплексами атомовъ. Сравн. De generatione et corruptione I, 1,314a, 24, по которому вещи отличаются другъ отъ друга атомами и ихъ τάξις (порядкомъ) и θέσις (положеніемъ). Оба послѣднихъ момента (порядокъ и положеніе) опредѣляютъ ἀλλοίωσις, качества отдѣльныхъ вещей.

[3]) Тяжесть (βάρος) обозначаетъ, очевидно, въ атомистической системѣ часто то же, что „подвижность", т.-е. степень реакціи на давленіе и толчокъ; у Эпикура подъ этимъ, правда, понимается также направленіе движенія паденія.

[4]) Выраженія первичныя и вторичныя качества были введены Локкомъ. До этого различеніе Демокрита было возобновлено Галилеемъ и Декартомъ, изъ которыхъ, однако-жъ, послѣдній причислялъ плотность къ вторичнымъ качествамъ; Локкъ перенесъ ее (solidity) опять въ число первичныхъ.

[5]) πάθη τῆς αἰσθήσεως ἀλλοιουμένης, Theophrastus „De sensibus" 63 и сл.

Демокритъ причислялъ главнымъ образомъ цвѣтъ, вкусъ и температуру, а ихъ субъективность онъ обосновывалъ указаніемъ на разницу въ впечатлѣніи, которое производитъ одинъ и тотъ же предметъ на различныхъ людей [1].

Въ этомъ ученіи о субъективности чувственныхъ качествъ (подробнѣе см. ниже) Демокритъ слѣдовалъ побуждающему дѣйствію на него ученія Протагора, какъ это доказываетъ главнымъ образомъ релятивистическое обоснованіе; его полемика противъ этого софиста относилась только къ тому, что онъ какъ Платонъ считалъ возможнымъ рядомъ съ этимъ относительнымъ чувственнымъ воспріятіемъ познаніе абсолютной реальности и потому боролся такъ же, какъ Платонъ, противъ утвержденія Протагора, по которому всякое воспріятіе должно быть названо въ этомъ относительномъ смыслѣ „истиннымъ". Сравн. Sextus Empiricus „Adversus mathematicos" VIII 56, VII 139. Подобнымъ же образомъ Plutarchus adv. Col. 4, 2 (1109). Демокритъ также соединяетъ съ признаніемъ субъективно-относительнаго утвержденіе объективно-абсолютнаго. А реальность для него — пространство и геометрическія формы тѣлесности,—въ этомъ заключается его родство съ пиѳагорейцами. Сравн. также *V. Brochard* „Protagoras et Démocrite" (Archiv für Geschichte der Philosophie, II, 368 и сл.).

Каждое мѣсто встрѣчи нѣсколькихъ атомовъ можетъ такимъ образомъ сдѣлаться исходной точкой принимающаго все большіе размѣры вихреобразнаго движенія и вмѣстѣ съ этимъ стать точкой кристаллизаціи собственнаго мірообразованія, и возможно, что, съ одной стороны, возникшіе такимъ образомъ меньшіе „міры" вовлекаются во вращеніе какой-нибудь большей системы и становятся такимъ путемъ ея составными частями, съ другой стороны,—что такіе міры разрушаютъ и разсѣиваютъ другъ друга въ неблагопріятномъ столкновеніи. Такимъ образомъ получается въ результатѣ безконечное многообразіе безчисленныхъ міровъ и вѣчный процессъ жизни вселенной, въ которомъ отдѣльные міры возникаютъ и снова исчезаютъ по чисто механической необходимости.

Относительно образованія нашей міровой системы атомизмъ училъ, что цѣлое паритъ въ пустомъ пространствѣ, какъ шаръ, внѣшняя оболочка котораго состоитъ изъ болѣе крѣпко сплоченныхъ атомовъ и которая внутри наполнена

[1]) Тамъ же.

воздухомъ, въ то время какъ земля, похожая по виду на дискъ, находится въ покоѣ. Но послѣдній процессъ раздѣленія твердаго и жидкаго продолжается еще и теперь. По Демокриту, небесныя свѣтила это подобныя землѣ, хотя и значительно меньшія тѣла, огонь которыхъ зажигается вращеніемъ цѣлаго и питается испареніями земли. Солнцу и лунѣ Демокритъ приписывалъ значительные размѣры (онъ говорилъ о горахъ на лунѣ); оба, по его мнѣнію, были первоначально самостоятельными комплексами атомовъ и только потомъ были вовлечены во вращеніе земной системы, но зажглись при этомъ.

Мы здѣсь не можемъ дать болѣе подробнаго изложенія того взгляда, какъ атомисты смотрѣли на это вызванное вихреобразнымъ движеніемъ распредѣленіе элементовъ. Сравн. *Zeller* I[4] 798 и сл. Но отстаиваемый Целлеромъ еще въ I[4] 874 и сл. и прежде вообще общепринятый взглядъ, что атомисты видѣли первоначальное состояніе атомовъ въ паденіи (представляемомъ чувственнымъ образомъ—сверху внизъ), было поколеблено изслѣдованіями *A. Brieger'a* („Die Urbewegung der Atome“ и т. д., Галле 1884; сравн. „De atomorum Epicurearum motu, principali“, статья въ честь *M. Hertz* 1888) и *H. C. Liepmann* „Die Mechanik der L. D.-schen Atome“, Лейпцигъ 1885). Хотя болѣе древніе авторы, служащіе для насъ источниками свѣдѣній объ атомистахъ, приводятъ движеніе атомовъ въ связь съ βαρός (тяжестью,— сравн. выше стр. 167 примѣч. 3), но движеніе сверху внизъ при этомъ не упоминается въ опредѣленной формѣ, какъ абсолютное. Демокритъ могъ очень хорошо обозначить въ созданной вихремъ системѣ атомовъ посредствомъ κάτω и ἄνω противоположность центростремительнаго и центробѣжнаго направленія и изслѣдовать сообразно съ этимъ дѣйствіе „тяжести“ въ образованныхъ вихремъ системахъ, не уча при этомъ излагаемому Эпикуромъ взгляду на тяжесть, какъ на первичное движеніе.

Очевидно, въ болѣе позднее время атомизмъ не разъ смѣшивали съ этимъ воззрѣніемъ. Но уже въ (конечно, академическомъ) источникѣ, которымъ пользуется Цицеронъ (De finibus I, 6,17), было вполнѣ опредѣленно сказано, что Демокритъ училъ изначальному движенію атомовъ in infinito inani, in quo nihil nec summum, nec infimum, nec medium nec extremum sit, а что Эпикуръ „испортилъ“ эту теорію, измѣнивъ ее въ томъ отношеніи, что онъ разсматривалъ движеніе паденія сверху внизъ, какъ естественное для всѣхъ тѣлъ. Демокриту же въ противоположность этому ставится въ упрекъ въ данномъ источникѣ (20) turbulenta atomorum concursio. Какъ мнѣ кажется, на это намекаетъ уже Платонъ Timaios 30a (κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως), гдѣ безъ сомнѣнія имѣется отношеніе къ атомизму. Сравн. Aristoteles „de coelo“ III, 2, 300в. 16. При зрѣломъ представленіи, которымъ такимъ образомъ обладалъ Демокритъ о безконечномъ простран-

ствѣ, бросается въ глаза, что онъ въ области астрономіи стоитъ на точкѣ зрѣнія, которая является для его времени очень отсталой; онъ не обращаетъ вниманія на шарообразный видъ земли и всюду примыкаетъ не къ пиѳагорейцамъ, а къ Анаксагору. Но во всемъ остальномъ его отдѣльныя гипотезы, въ особенности же собственно физическія и метереологическія гипотезы заставляютъ видѣть въ немъ и въ этихъ областяхъ чуткаго изслѣдователя и тонкаго наблюдателя. Мы видимъ, что въ біологіи онъ также собралъ много различнаго рода отдѣльныхъ наблюденій и попытокъ объясненія, которыми пользовались позже Аристотель и др. О возникновеніи организмовъ онъ думалъ такъ же, какъ Эмпедоклъ (§ 21).

Самымъ же важнымъ изъ элементовъ является для Демокрита *огонь*: это самый совершенный элементъ, потому что онъ самый подвижный; онъ состоитъ изъ тончайшихъ атомовъ, которые, будучи самыми маленькими изъ всѣхъ, гладки и круглы [1]). Но его значеніе заключается въ томъ, что представляетъ изъ себя въ то же время принципъ движенія въ организмахъ [2]) и, такимъ образомъ, является веществомъ души [3]), ибо *психическая дѣятельность это движеніе атомовъ огня* [4]). На этихъ основныхъ мысляхъ Демокритъ строитъ тонко разработанную матеріалистическую психологію, которая затѣмъ образуетъ фундаментъ для его теоріи познанія и этики.

Fr. Heimsoeth „Dem. de animae doctrina“ (Боннъ 1835). — *G. Hart* „Zur Seelen-und Erkenntnislehre des Demokrit“ (Лейпцигъ 1886).— Что ученіе объ огнѣ у Демокрита находится подъ вліяніемъ философіи Гераклита, это само собой ясно; но огонь играетъ въ атомистической доктринѣ во многихъ отношеніяхъ, въ особенности въ отношеніи къ органическому міру ту же роль, какая принадлежитъ мыслительному веществу νοῦς у Анаксагора. Онъ, правда, не единственный самъ по себѣ обладающій движеніемъ элементъ, но онъ самый подвижный элементъ, который сообщаетъ свое движеніе болѣе косной матеріи. Въ виду этихъ отношеній и сродства понятно, что и Демокритъ находитъ, что душа и разумъ распредѣлены по всему міру, и что онъ могъ назвать ихъ божественными [5]). Но, несомнѣнно, только болѣе позднее истолкованіе подало поводъ искать у него міровую душу,—какъ гераклито-стоическая; ибо атомистическое разобщеніе

---

[1]) Aristoteles „De coelo“ III 4, 303a 14.

[2]) Тамъ же „De anima“ I 2, 404a 27.

[3]) Сравн. *Zeller* I[4] 814.

[4]) Aristoteles „De anima“ 405a 8.

[5]) Cicero „De natura deorum“ I 43, 120.

движенія атомовъ огня лишено совершенно мысли объ единой функціи такой міровой души.

Въ физіологическомъ отношеніи Демокритъ полагалъ, что атомы души распредѣлены по всему тѣлу: онъ помѣстилъ даже между каждыми двумя атомами другихъ веществъ человѣческаго тѣла одинъ атомъ огня [1]). При этомъ онъ предполагалъ, что къ различнымъ частямъ тѣла присоединены атомы души различной величины и подвижности, и распредѣлилъ сообразно съ этимъ различныя психическія функціи по различнымъ мѣстамъ тѣла: мышленіе—въ мозгъ, воспріятія—въ отдѣльные органы чувствъ, сильное душевное возбужденіе (ὀργή)—въ сердце, чувственное желаніе—въ печень. Атомы огня удерживаются, по Демокриту, вмѣстѣ въ тѣлѣ благодаря дыханію, такъ что ослабленіе послѣдняго во снѣ и смерти ведетъ къ уменьшенію или почти къ полному уничтоженію психической жизни. Такимъ образомъ, со смертью разсѣивается и духовная индивидуальность человѣка.

Характерная черта психологіи Демокрита заключается въ основномъ предположеніи, что и душевная жизнь со всѣмъ ея качественно опредѣленнымъ содержаніемъ можетъ быть сведена на количественныя различія въ движеніи атомовъ. Реальность жизни души представляетъ изъ себя тоже только движеніе атомовъ, хотя и въ высшей степени тонкое и совершенное [2]). Такимъ образомъ, основное стремленіе этой доктрины направлено на то, чтобы выявить тѣ различные виды движенія атомовъ, которые составляютъ истинную сущность различныхъ психическихъ функцій.

Это обнаруживается прежде всего въ теоріи воспріятія. А именно: такъ какъ имѣющееся въ воспріятіи воздѣйствіе другихъ вещей на насъ возможно по механическому принципу только путемъ соприкосновенія [3]), то ощущеніе можетъ быть вызвано только тѣмъ, что исходящія отъ вещей частички проникаютъ въ наши органы и приводятъ находя-

---

[1]) Lucretius „De rerum natura" III 370.

[2]) Само собой разумѣется, что Демокритъ не вывелъ въ дѣйствительности этого превращенія количественнаго въ качественное, а только утверждалъ его и думалъ, что онъ выводитъ его; ибо оно вообще невозможно, а это именно и доказываетъ только невозможность провести матеріалистическую метафизику. Но то, что онъ попытался провести ее въ систематической формѣ, дѣлаетъ его отцомъ матеріализма.

[3]) Основное чувство поэтому у Демокрита осязаніе. (Сравн. Aristoteles „De sensibus" 4,442a 29),—взглядъ, который въ смыслѣ исторіи развитія представленъ и въ новой физіологической психологіи.

щіяся тамъ атомы огня въ движеніе, которые именно и есть ощущеніе [1]). А именно Демокритъ предполагаетъ при этомъ, присоединяясь къ теоріи Эмпедокла, что въ каждомъ органѣ воспринимаются движенія раздраженія, которыя соотвѣтствуютъ атомистической структурѣ даннаго органа [2]), въ то время какъ имъ навстрѣчу идетъ подобное же движеніе атомовъ души этого органа [3]). Въ частности Демокритъ развилъ эту теорію въ отношеніи зрѣнія и слуха [4]), а для всего его ученія въ отношеніи зрѣнія важно то обстоятельство, что онъ назвалъ исходящія отъ вещей истеченія *маленькими изображеніями* (εἴδωλα).

Далѣе, въ опредѣленіи познавательной цѣнности этихъ ощущеній Демокритъ соглашается вполнѣ съ Протагоромъ; ибо такъ какъ вызванное такимъ путемъ состояніе движенія обусловлено не только посредствующей средой [5]), но и самостоятельными движеніями атомовъ огня [6]), то оно не представляетъ вѣрнаго выраженія природы доступныхъ воспріятію вещей и именно въ этомъ заключается субъективность чувственнаго ощущенія и его неспособность вести къ истинному познанію. Поэтому чувства даютъ не представленіе атомовъ и ихъ соединеніе въ пустомъ пространствѣ, а качественныя опредѣленія, какъ, наприм., цвѣтъ, вкусъ и температуру. Демокритъ даетъ формулировку этой мысли съ помощью софистской категоріи противоположности между человѣческимъ установленіемъ и истинной природой: νόμῳ γλυκὺ καὶ νόμῳ πικρόν, νόμῳ θερμόν, νόμῳ ψυχρόν, νόμῳ χροιή. ἐτεῇ

---

[1]) Theophrastus „De sensibus“ 54 и сл.

[2]) Тамъ же, 56 эта теорія развита и въ отношеніи къ уху. И тутъ мысль Демокрита подходитъ очень близко къ современной теоріи такъ называемой специфической энергіи органовъ чувствъ, какъ обусловленной тѣмъ видомъ и способомъ, какимъ ихъ периферическіе конечные органы оказываются пригодными для передачи различныхъ движеній.

[3]) Что было развито, главнымъ образомъ, въ отношеніи глаза. Aristoteles „De sensibus“ 2,438a 5.

[4]) Theophrastus „De sensibus“ 57.

[5]) Тамъ же, 50.

[6]) Въ этомъ обратномъ движеніи и заключается главнымъ образомъ гераклитовско-протагоровскій моментъ этой теоріи.

δὲ ἄτομα καὶ κενόν [1]) (по человѣческому установленію есть сладкое, горькое, теплое, холодное, цвѣтное, на самомъ же дѣлѣ существуютъ только атомы и пустота). Этимъ чувственнымъ опытомъ отрицается объективная истина [2]): онъ даетъ только смутный взглядъ на дѣйствительность, истинное же познаніе (γνησίη γνώμη) [3]), а именно: познаніе атомовъ, не поддающихся воспріятію посредствомъ нашихъ органовъ чувствъ, можетъ дать только мышленіе.

Этотъ раціонализмъ, который противопоставляетъ типичнымъ образомъ естественнонаучную теорію непосредственному чувственному опыту, происходитъ такимъ образомъ изъ ученія Протагора о воспріятіи и въ силу матафизической потребности выходитъ за его предѣлы. Очень инструктивную параллель между Демокритомъ и Платономъ даетъ въ этомъ отношеніи Sextus Empiricus „Adversus mathematicos" VIII, 56. Правда, этотъ раціонализмъ Демокрита вполнѣ соотвѣтствуетъ по существу раціонализму болѣе древней метафизики и натурфилософіи; разница заключается только въ томъ, что онъ въ данномъ случаѣ не только утверждается, но и основывается на антропологической доктринѣ. Далѣе нужно принять во вниманіе (что имѣетъ значеніе и для параллели съ Платономъ. Сравн. *Natorp* „Forschungen" 207), что γνώμη γνησίη (истинное, раціональное познаніе) Демокрита относится къ пространству и къ возможнымъ въ немъ математическимъ отношеніямъ. Мы должны оставить въ сторонѣ вопросъ о томъ, въ какой мѣрѣ при этомъ имѣется связь со взглядами пиѳагорейцевъ. Отъ плодотворнаго въ собственномъ смыслѣ примѣненія математики къ физической теоріи, какъ оно было введено Галилеемъ, Демокритъ былъ во всякомъ случаѣ еще такъ же далекъ, какъ пиѳагорейцы и Академія.

Межъ тѣмъ, въ заключеніи, и схватывающее истинную сущность вещей мышленіе есть не что иное какъ движеніе атомовъ, и въ этомъ смыслѣ оно однородно съ воспріяті-

---

[1]) Sextus Empiricus VII, 135. Сравн. Theophrastus „De sensibus" 63.... ὡς οὐκ εἰσὶ φύσει. Онъ сводилъ также человѣческое наименованіе вещей къ θέσις. Сравн. *Zeller* I[4] 824, 3.

[2]) Къ этому одному надо отнести (какъ между прочимъ и у Эмпедокла) жалобы при случаѣ на ограниченность человѣческаго познанія Diogenes Laertius, IX, 72. Сравн. *Zeller* тамъ же 823 и сл.) и это тѣмъ болѣе, что Демокритъ вполнѣ опредѣленно училъ, (что вполнѣ согласуется съ его теоріей), что кромѣ человѣческихъ могутъ существовать иные способы воспріятія для другихъ вещей. Plutarchus „Placita" IV, 10 (Dox. 399). Сравн. ниже стр. 103, прим. 4.

[3]) Sextus Empiricus „Adversus mathematicos" VII 139.

емъ [1]). Такъ какъ, кромѣ того, мышленіе, какъ всѣ движенія, можетъ происходить только по механическому поводу, то Демокритъ видитъ себя вынужденнымъ допустить, что νόησις (раціональное мышленіе), такъ же, какъ и αἴσθησις (чувственное воспріятіе) предполагаетъ, что въ тѣло проникаютъ изъ внѣшняго міра εἴδωλα (маленькія изображенія вещей) [2]). Но какъ представлялъ себѣ Демокритъ этотъ процессъ мышленія въ болѣе точной формѣ, относительно этого, къ сожалѣнію, возможно на основѣ имѣющихся источниковъ строить только предположенія [3]). Засвидѣтельствовано [4]) только, что онъ сводилъ къ такимъ εἴδωλα (маленькимъ копіямъ вещей) и сны, видѣнія и галлюцинаціи какъ къ причинѣ, производящей ихъ: и въ нихъ мы имѣемъ дѣло съ представленіями, которыя, правда, тоже вызваны въ насъ тѣлеснымъ впечатлѣніемъ, но не обыкновеннымъ путемъ воспріятія съ помощью органовъ чувствъ [5]), однако-жъ Демокритъ настолько далекъ отъ того, чтобы считать эти изображенія за нѣчто только субъективное, что онъ приписываетъ имъ, наоборотъ, извѣстнаго рода предчувствіе истины [6]). При этомъ онъ мыслитъ себѣ самый процессъ, какъ на это указываетъ

---

[1]) Хотя само по себѣ оно однородно съ нимъ не въ большей степени, чѣмъ со всѣми (душевными) функціями атомовъ огня вообще.

[2]) Plutarchus „Placita“ IV, 8 (Dox. 395).

[3]) Zeller (I⁴ 821,2) полагаетъ, что Демокритъ и не сдѣлалъ никакой попытки произвести такое изслѣдованіе психологическаго основанія преимущества мышленія передъ воспріятіемъ. Противъ этого говорятъ, по, видимому, съ одной стороны, обычное подробное изложеніе его психолого-теоретикопознавательной доктрины, а, съ другой, важность этого вопроса для всей его системы, но кромѣ всего, еще слѣды такихъ попытокъ въ сохранившихся отрывкахъ. Сравн. къ послѣдующему въ особенности выше приведенную работу G. Hart.

[4]) Plutarchus Quaest conv. VIII 10,2; Cicero „De divinatione“ II 67, 137 и сл.

[5]) Изъ сохранившихся мѣстъ не вполнѣ ясно, воспользовался-ли Демокритъ для объясненія сна только тѣми εἴδωλα (изображеніями), которыя проникли въ тѣло во время сна безъ содѣйствія органовъ чувствъ, или же и тѣми, которыя проникли во время бодрствованія черезъ органы чувствъ, но которыя стали дѣйствовать въ силу ихъ слабости только въ состояніи сна. Возможно, что онъ соединилъ и то и другое.

[6]) По Плутарху (въ др. мѣстѣ) сонъ способенъ даже открыть видящему сонъ чужую душевную жизнь.

выраженіе εἴδωλα, рѣшительно по аналогіи съ зрительнымъ чувствомъ. Болѣе тонкія εἴδωλα (копіи, изображенія), чѣмъ тѣ, которыя воздѣйствуютъ обыкновенно на чувства, производятъ соотвѣтственно болѣе тонкое движеніе атомовъ души, а вмѣстѣ съ тѣмъ — познаніе, получаемое во снѣ. Такъ какъ Демокритъ разсматривалъ мышленіе какъ *тончайшее* движеніе атомовъ огня, то понятно, что онъ долженъ былъ также видѣть создающія ихъ причины въ тончайшихъ εἴδωλα (копіяхъ, изображеніяхъ), т.-е. въ тѣхъ, въ которыхъ отражается истинная атомистическая структура вещей. Соотвѣтственно этому мышленіе есть непосредственное созерцаніе [1]) тончайшаго расчлененія дѣйствительности, теорія атомовъ. У большой массы людей эти тончайшія εἴδωλα (изображенія) остаются въ противоположность грубымъ и сильнымъ воздѣйствіямъ на органы чувствъ безрезультатными, а мудрецъ воспріимчивъ къ нимъ [2]), но долженъ, чтобы быть въ состояніи схватить ихъ, отклонять свое вниманіе отъ чувствъ [3]).

Сравн. *E. Johnson* „Der Sensualismus des Demokrit и т. д. (Плауенъ 1868) — *Natorp* „Forschungen“ 164 и слѣд. Попытка считать Демокрита сенсуалистомъ можетъ быть сообразно съ этимъ оправдана только тѣмъ, что онъ мыслилъ основаніе раздраженія и функцію мышленія аналогично основанію и функціи (зрительнаго) воспріятія, а отличающимъ признакомъ служитъ то, что для Демокрита мышленіе протекаетъ безъ содѣйствія и даже при исключеніи чувственной дѣятельности. Такимъ образомъ онъ остается рѣшительнымъ раціоналистомъ [4]). А тѣ мѣста, въ кото-

[1]) Именно въ отношеніи господствующей при этомъ очевидно вездѣ аналогіи съ зрительнымъ воспріятіемъ вполнѣ оправдывается характеристика мышленія у Демокрита какъ „непосредственнаго осознанія“ или „*интуитивнаго*“ схватыванія абсолютной дѣйствительности. Эту характеристику выставилъ *Brandiss* (Handbuch I 333 и сл.), но позже снова оставилъ ее (Geschichte der Entwicklung и т. д. I 145). Она была возобновлена Iohnson'омъ.

[2]) Сравн. нѣсколько темное мѣсто Plutarchus „Placita“ IV 10: Δημόκριτος πλείους εἶναι αἰσθήσεις περὶ τὰ ἄλογα ζῷα καὶ περὶ τοὺς σοφοὺς καὶ περὶ τοὺς θεούς.

[3]) Сравн. *Hart* въ др. мѣстн., стр. 19 и сл.

[4]) Точно такъ же, какъ всѣ предшествовавшіе софистамъ философы (Гераклитъ, Парменидъ) считали свой теоретикопознавательный раціонализмъ совмѣстимымъ съ рѣшительно сенсуалистической психологіей мышленія. Сравн. *Windelband* „Geschichte der Philosophie“ § 6 *).

*) Виндельбандъ „Исторія философіи“, пер. Руднева.

рыхъ Демокриту кажущимся образомъ приписывается то, что онъ заключаетъ отъ φαινόμενα (явленій) къ νοητά (познаваемымъ раціональнымъ путемъ вещамъ;—Sextus Empiricus VII 140; Aristoteles „De anima" I 2, 404a 27), доказываютъ только, съ одной стороны, что онъ сдѣлалъ попытку объяснить явленія изъ движенія атомовъ: τῷ ἀλλοιοῦσθαι ποιεῖ τὰ αἰσθάνεσθαι (Theophrastus „De sensibus" 49 — „изъ измѣненій ихъ онъ составлялъ то, что мы воспринимаемъ"), а, съ другой, — что онъ требовалъ, чтобы эта теорія оправдала себя способностью объяснить явленія, вывести изъ абсолютной дѣйствительности являющееся существованіе: λόγοι πρὸς τὴν αἴσθησιν ὁμολογούμενα λέγοντες (—„отыскивая понятія, соотвѣтствующія воспріятіямъ" Aristoteles „De generatione et corruptione I 8,325a).

33. Какъ ученіе о познаніи, такъ и *этика* Демокрита коренится въ его психологіи: чувства и желанія для него также κινήσεις, движенія атомовъ огня. Но подобно тому, какъ онъ въ теоретической области установилъ различіе по цѣнности, заключавшееся въ томъ, что грубыя раздраженія, которыя получаются при посредствѣ органовъ чувствъ, вызываютъ только смутное познаніе явленій, а что наиболѣе нѣжныя движенія мышленія даютъ пониманіе истинной структуры, онъ примѣнилъ тотъ же принципъ оцѣнки и въ практической области. Какъ тамъ познаніе является τέλος [1]) (цѣлью), такъ здѣсь ею служитъ блаженство (εὐδαιμονία), а въ достиженіи его и въ данномъ случаѣ существуетъ основное различіе между кажущимся и дѣйствительнымъ [2]). Радости, доставляемыя чувствами, обманываютъ, и только радости духовнаго характера истинны. Эта основная мысль проходитъ въ качествѣ принципа, вполнѣ параллельнаго теоретико-познавательному, черезъ всѣ этическія изрѣченія Демокрита. И, повидимому, онъ и въ этой области считалъ рѣшающимъ тотъ принципъ, что сильныя и бурныя [3]) движенія,—а ихъ-то именно и приносятъ съ собой состоянія

[1]) Или οὖρος, отрывокъ 8 и 9. Въ этой постановкѣ единаго принципа для опредѣленія этической цѣнности Демокритъ стоитъ оригинально (и по существу едва лишь отличаясь отъ него) на ряду съ Сократомъ. Сравн. *Ziegler* „Geschichte der Ethik" I 34. Тамъ 36 удачно приводится тотъ фактъ, что ученикъ Демокрита Анаксархъ носилъ эпитетъ εὐδαιμονικός.

[2]) И здѣсь отстается въ силѣ противоположность νόμος и φύσις. Только въ силу человѣческой привычки (νόμῳ) чувственное удовольствіе считается цѣннымъ. Мудрецъ и тутъ живетъ φύσει.

[3]) Отрыв. 20 (Stobeius „Eclogae" I 40).

возбужденія чувствъ,—нарушаютъ равновѣсіе души (т.-е. атомовъ огня) и потому, несмотря на видимое и имѣющееся въ данный моментъ удовольствіе, на самомъ дѣлѣ и на продолжительное время ведутъ къ неудовольствію, въ то время какъ тонкое и нѣжное движеніе мыслительной дѣятельности заключаетъ въ себѣ истинное удовольствіе.

Сравн. *Lortzing* „Ueber die ethischen Fragmente Demokrits“ (Берлинъ 1873).—*R. Hirzel* въ Hermes (1879, стр. 354 и. сл.)—*Fr. Kern* въ Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik 1880, добавочн. книжка.—*M. Heinze* „Der Eudämonismus in der griechischen Philosophie“ (Лейпцигъ 1873).—Такимъ образомъ въ этикѣ находитъ свое завершеніе попытка свести всѣ качественныя опредѣленія на количественныя; эта попытка собственно и обусловливаетъ особую позицію атомизма Демокрита въ античной наукѣ. Μικραὶ κινήσεις (тихія движенія) содержатъ какъ въ моральной, такъ и въ интеллектуальной области истинное благо, μεγάλαι (сильныя движенія) представляютъ изъ себя помѣху и обманъ. Подробнѣе сравн. въ особенности у *G. Hart* въ др. мѣст., стр. 20 и сл. Если такимъ образомъ поставить цѣнность психическихъ функцій въ обоихъ направленіяхъ въ зависимость отъ интенсивности движенія атомовъ (а именно—въ обратномъ отношеніи), то трудно не думать при этомъ о подобномъ же мотивѣ гедонизма Аристиппа, который примѣнялъ,—правда болѣе грубымъ образомъ,—то же самое различающее начало для оцѣнки чувственныхъ наслажденій. Вопросъ о томъ, имѣло ли мѣсто прямое воздѣйствіе Демокрита на киренскихъ философовъ или въ ученіи Протагора были общіе имъ зародыши приходится оставить нерѣшеннымъ.

Демокритъ разсматриваетъ чувственное удовольствіе какъ нѣчто относительное, чему присуща только цѣнность явленія [1]), а не цѣнность φύσις, абсолютной дѣйствительности; оно, какъ и воспріятія, у индивидовъ различно и зависитъ отъ имѣющагося въ данный моментъ ихъ состоянія; поэтому-то всякое такое удовольствіе обусловлено [2]) только прекращеніемъ неудовольствія отъ даннаго желанія и теряетъ

[1]) Plato „Respublica“ 584a. Данное нами изложеніе опирается въ существенномъ на Plato „Resp.“ 583 и сл. и „Philebus“ 43 и сл., отношеніе которыхъ къ Демокриту является съ достовѣрностью установленнымъ Гирцлемъ (Hirzl) и Наторпомъ (сравн. выше стр. 95). Въ обоихъ мѣстахъ обращаетъ на себя вниманіе окрашенное медицинскими терминами и примѣрами изложеніе, которое вѣроятно принадлежитъ сочиненію Демокрита (περὶ εὐθυμίης).

[2]) Fragmenta moralia, 47.

такимъ путемъ свой кажущійся положительный характеръ. Но истинное блаженство человѣка заключается въ покоѣ (ἡσυχία) души, а къ нему Демокритъ примѣняетъ большей частью выраженіе εὐθυμία (хорошее расположеніе духа), но и много другихъ выраженій, какъ ἀθαμβία (неустрашимость), ἀταραξία (невозмутимость), ἀθαυμασία (отсутствіе удивленія), ἁρμονία (гармонія), ξυμμετρία (соразмѣрность) [1]), въ особенности же εὐεστώ (внутренняя удовлетворенность); онъ нашелъ для этого состоянія очень удачный образъ въ видѣ морского затишья (γαλήνη). Всякое превышающее мѣру [2]) возбужденіе приводитъ чувство къ бурному безпокойству, какъ мышленіе тотъ же факторъ приводитъ къ ἀλλοφρονεῖν [3]) (къ ошибкамъ). Надлежащее состояніе тихаго гармоничнаго движенія атомовъ души возможно только съ помощью мыслящаго познанія. Поэтому оно и является источникомъ истиннаго счастія человѣка. Съ этими опредѣленіями этика Демокрита становится по содержанію вполнѣ на высоту этической теоріи Сократа. Она также приводитъ нравственную цѣнность человѣка въ самую тѣсную связь съ его интеллектуальной утонченностью: она находитъ основаніе дурныхъ свойствъ въ необразованности [4]). Поэтому Демокритъ ищетъ счастія человѣка не во внѣшнихъ благахъ [5]), а въ познаніи [6]), въ гармоничномъ образѣ жизни, который возможенъ только при умѣренности и самоограниченіи [7]). Онъ учитъ, что нравственная цѣнность человѣка опредѣляется не только его дѣлами, но въ первую очередь его образомъ мыслей [8]), и что тотъ, кто поступаетъ нехорошо, въ дѣйствительности болѣе несчастливъ, чѣмъ тотъ, кто терпитъ несправедливость [9]). Всюду онъ разсматриваетъ какъ истинное блажен-

---

[1]) Оба послѣднихъ термина имѣютъ пиѳагорейскій привкусъ.
[2]) Отрывокъ 25.
[3]) Theophrastus „De sensibus“.
[4]) Отрывокъ 116.
[5]) Отрывокъ 1.
[6]) Отрывокъ 136.
[7]) Отрывокъ 20, сравн. 25.
[8]) Отрывокъ 109.
[9]) Отрывокъ 224.

ство покой человѣка въ самомъ себѣ (εὐεστώ), удаленіе отъ чувственныхъ желаній и наслажденіе духовною жизнью [1]).

Многочисленныя отдѣльныя сентенціи Демокрита, которыя дошли до насъ, входятъ всѣ въ раму этого благороднаго и высокаго взгляда на жизнь. Но такъ какъ всѣ онѣ переданы безъ связи, то уже нѣтъ возможности установить, были ли онѣ выведены систематическимъ образомъ изъ развитого основного принципа и какъ именно. Въ особенности надо подчеркнуть, съ одной стороны, высокую цѣнность, которую Демокритъ приписывалъ дружбѣ [2]), а, съ другой, его глубокое пониманіе значенія государственной жизни, отъ котораго онъ отступилъ, какъ передаютъ, въ вопросѣ о мудрецѣ [3]) въ сторону космополитизма, аналогичнаго софистикѣ. Однако-жъ многое остается въ данномъ случаѣ сомнительнымъ.

Сообразно со своей философіей, Демокритъ относился къ религіи въ существенныхъ чертахъ индифферентно; онъ объяснялъ миѳическіе образы частью моральной аллегоріей [4]), частью миѳическимъ истолкованіемъ природы [5]). Но на ряду съ этимъ онъ предполагалъ (въ связи его ученія о воспріятіи), что существуютъ высшія человѣкообразныя существа, не доступныя воспріятію обыкновенными органами чувства, но воздѣйствующія на людей въ видѣніяхъ, сновидѣніяхъ и т. д., и называлъ этихъ демоновъ εἴδωλα (образы,—выраженіе, которое примѣнялось въ его теоріи познанія вообще къ истеченіямъ вещей). Они, по нему, частью благодѣтельны, отчасти же приносятъ несчастіе. [6])

Послѣ Демокрита абдеритская школа очень скоро затеривается. Даже въ области частныхъ изслѣдованій она едва ли сдѣлала послѣ смерти своей главы что-либо, заслуживающее упоминанія [7]). А ея философское направленіе склонялось все болѣе и болѣе къ вбранію софистическихъ элементовъ [8]) и вмѣстѣ съ этимъ къ скептицизму. Наиболѣе замѣчательныя имена

---

[1]) Остается невыясненнымъ, насколько различалъ Демокритъ при этомъ между достигаемымъ съ помощью γνησίη γνώμη полнымъ счастіемъ мудреца и тѣмъ удовлетвореніемъ, которое достигается умѣренностью и самообладаніемъ. Сравн. *Th. Ziegler* „Geschichte der Ethik“, который ставитъ оба главныя моральныя сочиненія Демокрита, περὶ εὐθυμίης и ὑποθῆκαι въ подобное же отношеніе.

[2]) Отрывокъ 162 и сл.

[3]) Отрывокъ 225.

[4]) Clemens „Cohort“. 45в.

[5]) Sextus Empiricus „Adverisus mathematicos“ IX, 24.

[6]) Sextus Empiricus „Adversus mathematicos“, 19.

[7]) Астрономическія допущенія Метродора означаютъ, повидимому, даже скорѣе возвращеніе къ представленіямъ Гераклита. Сравн. *Zeller* I⁴ 859.

[8]) Къ вопросу о теоретическомъ скептицизмѣ Метродора сравн. *Eusebius* „Praeparatio evangelica“ XIV 19, 5. То, что передаютъ объ этическомъ направленіи Анаксарха, напоминаетъ въ одинаковой мѣрѣ какъ гедонизмъ, такъ и цинизмъ.

изъ членовъ этой школы это *Метродоръ* изъ Хіоса и Анаксархъ изъ Абдеры (сопровождавшій Александра въ азіатскомъ походѣ). При посредствѣ ученика Анаксарха, Пиррона, элементы абдеритской философіи были перенесены въ скептицизмъ, а одновременно съ нимъ Навзифанъ перенесъ ихъ въ ученіе эпикурейцевъ.

34. Завершеніе естественно-научной метафизики у Демокрита матеріалистической психологіей образовывало въ общемъ развитіи античнаго мышленія только скоро преходящее побочное теченіе; но почти одновременно съ этимъ въ аттическомъ образовательномъ центрѣ создалась главная тенденція греческой философіи въ этическомъ имматеріализмѣ платоновскаго ученія. Тѣ же самые элементы прежней науки, которые лежали также въ основѣ демокритизма, нашли въ немъ подъ вліяніемъ сократовскаго принципа совершенно новую и иначе образованную комбинацію. И здѣсь матеріалъ дается Гераклитомъ, Парменидомъ, Анаксагоромъ, Филолаемъ и Протагоромъ, но онъ перерабатывается въ данномъ случаѣ совершенно оригинальнымъ способомъ съ точки зрѣнія построеннаго на понятіяхъ знанія.

Платонъ, сынъ Аристона и Периктіоны, родился въ Аѳинахъ въ семьѣ, принадлежавшей къ знатному и состоятельному роду. Одаренный всѣми преимуществами какъ въ духовномъ, такъ и въ тѣлесномъ отношеніи, онъ получилъ тщательное образованіе, уже рано давшее ему возможность освоиться съ научными теоріями, которыми интересовались въ Аѳинахъ.

Политическое возбужденіе этого времени (эпохи пелопоннесской войны и ея развитія, которое принимало и съ внутренней и внѣшней стороны для Аѳинъ все болѣе критическую форму) создало въ юношѣ Платонѣ желаніе посвятить себя государственной дѣятельности; съ другой стороны, его непреодолимо влекло къ себѣ богатое развитіе искусства этой эпохи, и онъ попробовалъ свои силы въ нѣкоторыхъ видахъ поэтическаго творчества: обѣ склонности можно прослѣдить черезъ всю философію Платона, съ одной стороны, въ живой, хотя и мѣняющейся по содержанію связи, которую его научная теорія всегда сохраняла къ проблемамъ государственной жизни, съ другой—въ художе-

ственно законченной формѣ его діалоговъ. Но прежде всего и то и другое отступало на второй планъ передъ исполненнымъ удивленія погруженіемъ въ личность и ученіе великаго учителя Сократа; онъ долгіе годы еще оставался его наиболѣе вѣрнымъ и наиболѣе понимающимъ ученикомъ.

Изъ болѣе общихъ сочиненій о Платонѣ и его ученіи надо назвать *W. G. Tennemann* „System der platonischen Philosophie" 4 тт. Лейпцигъ 1792—95.—*Fr. Ast* „Platon's Leben und Schriften" (Лейпцигъ 1816).—*K. F. Herrmann* „Geschichte und System der platonischen Philosophie", 1 т. (Гейдельбергъ 1839)—(*G. Grote* „Platon and the other companions of Socr.". (Лондонъ 1865).—*H. v. Stein* „Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus" (Геттингенъ 1861).—*A. E. Chaignet* „La vie et les écrits de Pl." (Парижъ 1871).—*A. Fouillée* „La philosophie de Plat." (4 тт. 2-ое изд. Парижъ 1890) *).

О жизни философа трактовавали уже его ближайшіе ученики, въ особенности Гермодоръ, а также перипатетикъ Аристоксенъ и др. Сохранились изложенія Апулея и Олимпіодора (напечат. въ изданіи Cobet сочин. Діогена Лаэрція), далѣе Vita Platonis Prolegomena (напечат. въ изданіи Herrmann'а платоновскихъ сочиненій). Очень недостовѣрный источникъ образуютъ напечатанныя при его сочиненіяхъ, сплошь поддѣльныя письма, изъ числа которыхъ только седьмое обладаетъ нѣкоторой цѣнностью. Изъ числа болѣе новыхъ изложеній заслуживаетъ особаго вниманія *K. Steinhart* „Platon's Leben" (Лейпцигъ 1873).

Со стороны отца Платонъ происходилъ изъ рода кодридовъ, со стороны матери онъ могъ довести свое родословное дерево до Солона [1]). Самъ онъ носилъ имя Аристоклъ по своему дѣду и, какъ передаютъ, только его учитель гимнастики назвалъ его за широкое строеніе его тѣла πλάτων Рѣшающее значеніе для опредѣленія года его рожденія имѣетъ свидѣтельство Гермодора (Diogenes Laertius III, 6), что онъ отправился въ Мегару къ Эвклиду въ возрастѣ 28 лѣтъ (непосредственно послѣ смерти Сократа въ 399 г.). Что день его рожденія праздновался въ Академіи 7-го Таргеліона, это возможно, стоитъ въ связи съ культомъ Аполлона, къ которому, повидимому, относятся и нѣкоторые рано возникшіе миѳы объ этомъ философѣ.

Судя по всѣмъ описаніямъ его личности, представляется въ высшей степени вѣроятнымъ, что Платонъ рано отличался во всѣхъ тѣлесныхъ и музыкальныхъ искусствахъ. Болѣе точныя свѣдѣнія объ его учителяхъ (*Zeller* II⁴ 394) для его научнаго значенія безразличны. Его раннее зна-

[1]) Что его семья была бѣдна, какъ утверждаютъ нѣкоторые позднѣйшіе авторы, это представляется по всему его образу жизни крайне невѣроятнымъ.

*) На русскомъ яз.: *Виндельбандъ* „Платонъ"; *Гиляровъ* „Платонъ какъ историческій свидѣтель", Кіевъ, 1891; *Н. Я. Гротъ* „Очеркъ философіи Платона", Москва 1897.

комство съ послѣдователемъ Гераклита Кратиломъ засвидѣтельствовано Аристотелемъ [1]). Теперь невозможно установить, въ какіе моменты его развитія онъ познакомился съ отдѣльными ученіями остальныхъ философовъ, слѣды которыхъ можно безъ исключенія прослѣдить въ его сочиненіяхъ: надо полагать, что особое значеніе для него имѣли уже рано на ряду съ Гераклитомъ элеаты, Протагоръ и другіе софисты, а позже [2]) Анаксагоръ.

Сообразно съ традиціями своего рода и воззрѣніями Сократа Платонъ былъ настроенъ по отношенію къ демократіи въ политическомъ отношеніи враждебно, но его политическіе взгляды, какъ онъ изложилъ ихъ въ своихъ сочиненіяхъ, отклоняются также и отъ воззрѣній исторической аристократіи настолько сильно, что его постоянный отказъ отъ участія въ общественной жизни его родного города является вполнѣ понятнымъ. Несмотря на недостовѣрность отдѣльныхъ связанныхъ съ этимъ анекдотовъ, нельзя сомнѣваться въ томъ, что онъ въ своей юности отдавался, выходя такимъ образомъ за предѣлы моды того времени, эпическому и драматичему творчеству.

Въ наше время невозможно установить ничего достовѣрнаго относительно времени знакомства Платона съ Сократомъ, которое, во всякомъ случаѣ, поглотило всѣ ранніе интересы юноши: если онъ былъ въ то время (по Гермодору) [3]) въ возрастѣ 20 лѣтъ, то для его поэтическихъ пробъ, которыя заканчиваются съ этимъ знакомствомъ, остается только очень незначительное количество времени. Вѣроятно, что Платонъ еще во время жизни Сократа фиксировалъ содержаніе отдѣльныхъ бесѣдъ въ своихъ самыхъ раннихъ діалогахъ (сравн. ниже) [4]).

После смерти Сократа Платонъ отправился прежде всего вмѣстѣ съ другими учениками великаго философа къ Эвклиду въ Мегару. Но вскорѣ затѣмъ онъ предпринялъ путешествіе, которое привело его въ Кирену [5]) и въ Египетъ. Изъ этой поѣздки онъ около 395 г. возвратился, повидимому, въ Аѳины и положилъ здѣсь начало, если не своему ученію, то, по крайней мѣрѣ, своей писательской дѣятельности, въ которой онъ выяснилъ свою позицію по отноше-

---

[1]) Metaphysica, I 6, 987a 32.

[2]) И притомъ довольно поздно. Сравн. ниже. и пиѳагорейцы.

[3]) Diogenes Laertius III, 6.

[4]) Сообщеніе о Лисидѣ, тамъ же 35, само по себѣ далеко не лишено вѣроятности.

[5]) Его интимныя отношенія съ математикомъ Теодоромъ, ученикомъ Протагора (сравн. Theaetetus), стоятъ такъ ли иначе въ связи съ этимъ пребываніемъ въ Киренѣ, можетъ быть, также и съ его, главнымъ образомъ, полемическимъ отношеніемъ къ Аристиппу.

нію къ различнымъ направленіямъ софистики. Къ концу перваго десятилѣтія четвертаго столѣтія онъ предпринялъ свою первую поѣздку въ Великую Грецію и Сицилію, которая подала ему поводъ не только къ личному знакомству съ пиѳагорейцами, но и привела его ко двору старшаго Діонисія, въ Сиракузы. Здѣсь онъ вступилъ въ близкія отношенія съ Діономъ и оказался, такимъ образомъ, замѣшаннымъ въ политическую партійную борьбу, которая велась при дворѣ. Она сдѣлалась для него опасной, ибо тиранъ разгнѣвался на него и сталъ разсматривать его, какъ своего военноплѣннаго. Онъ выдалъ его спартанскому послу, а тотъ приказалъ увести нашего философа въ Эгину на невольничій рынокъ, гдѣ его выкупилъ одинъ изъ киренцевъ, по имени Анникеридъ. Около 387 г. Платонъ возвратился въ Аѳины и вскорѣ затѣмъ основалъ въ академической гимназіи свое ученое общество, въ которомъ онъ излагалъ передъ все возраставшимъ кругомъ друзей и учениковъ свою философію частью въ формѣ діалога, частью въ видѣ болѣе продолжительныхъ лекцій.

Можно считать, что *Zeller* II[4] 402 и сл. окончательно установилъ отдѣльныя данныя, касающіяся этой части жизни Платона, о которой въ источникахъ даны далеко не вездѣ одинаковыя свидѣтельства. Что „годы скитаній“ Платона продолжались непрерывно со смерти Сократа до неудачи въ Сиракузахъ, это такъ же вѣроятно, какъ и то, что онъ въ этотъ промежутокъ времени уже началъ свою учительскую дѣятельность въ Аѳинахъ, хотя и въ болѣе узкомъ кругѣ, не принявшемъ еще формы замкнутой организаціи Академіи. Его литературная дѣятельность, которую мы также должны перенести въ этотъ періодъ времени (приблизительно 395—391), въ главныхъ чертахъ исполнена также единой мысли защитить ученіе Сократа въ той формѣ, какъ его понималъ Платонъ и уже началъ развивать дальше, противъ процвѣтавшей больше чѣмъ когда-либо софистики. Приходится оставить нерѣшеннымъ вопросъ о томъ, не оставилъ ли Платонъ во время коринѳской войны, когда въ Аѳинахъ демократія снова получила господство, во второй разъ свою родину изъ политическихъ основаній [1]). Онъ уже тогда сдѣлалъ при сиракузскомъ дворѣ попытку,—можетъ быть, въ союзѣ съ пиѳагорейцами,—провести въ жизнь при помо-

[1]) Что въ это время общественное вниманіе стало снова обращаться къ послѣдователямъ Сократа, это доказываетъ то обстоятельство, что именно въ это время риторъ Поликратъ издалъ обвинительное сочиненіе противъ Сократа. Сравн. Diogenes Laertius II, 39.

щи воздѣйствія на тирана свои политическіе принципы. Ибо то отношеніе къ нему, которое онъ нашелъ у Діонисія, угрожавшаго, повидимому, ему даже лишеніемъ жизни, едва ли можно объяснить только неудобствомъ его этическаго свободомыслія; наоборотъ, оно становится вполнѣ понятнымъ, если допустить, что Платонъ вмѣшался въ политику.

Учительская дѣятельность Платона была вначалѣ, конечно, организована по вполнѣ сократовскому образцу, какъ бесѣда, направленная на образованіе понятій, какъ совмѣстное исканіе. Но чѣмъ болѣе, съ одной стороны, созрѣвалъ его собственный взглядъ и чѣмъ болѣе сплоченную форму школьной организаціи принимала Академія, тѣмъ оживленнѣе становилась его дѣятельность и тѣмъ болѣе его изложеніе принимало форму лекцій. Это обнаруживается также въ порядкѣ діалоговъ, въ которыхъ активное участіе собесѣдниковъ становится съ каждымъ разомъ все слабѣе и незначительнѣе. Позже платоновскія лекціи были изданы Аристотелемъ и другими учениками Платона.

Учительская дѣятельность Платона въ Академіи, заполнившая всю вторую половину его жизни, была прервана имъ только два раза изъ-за надежды на проведеніе въ жизнь своихъ политическихъ идеаловъ: послѣ смерти старшаго Діонисія онъ пытался въ союзѣ съ Діономъ воздѣйствовать на младшаго. Но послѣ того какъ уже въ первую свою попытку въ 367 г. онъ не имѣлъ никакого успѣха, его третья поѣздка въ Сицилію въ 361 г., цѣлью которой было прежде всего примиреніе Діона съ новымъ тираномъ, угрожала ему снова серьезной личной опасностью, отъ которой его спасло, повидимому, только энергичное заступничество пиѳагорейцевъ, которые являлись во главѣ съ Архитомъ представителями могущественнаго Тарента.

Платонъ умеръ въ 347 году, достигнувъ восьмидесятилѣтняго возраста, возбуждая удивленіе современниковъ, прославляемый, какъ герой, потомствомъ; это былъ совершенный эллинъ и великій человѣкъ; соединяя въ себѣ всѣ превосходства тѣлесной организаціи съ преимуществами интеллектуальной и нравственной силы, онъ облагородилъ вмѣстѣ съ тѣмъ прекрасный образъ жизни греческаго міра глубиной своей духовной жизни, которая обезпечила ему вліяніе на исторію развитія человѣческаго міросозерцанія на цѣлыя тысячелѣтія.

Политическій характеръ второй и третьей сицилійскихъ поѣздокъ стоитъ внѣ всякаго сомнѣнія, что не мѣшаетъ предположить, что Платонъ

преслѣдовалъ при этомъ въ сношеніяхъ съ пиѳагорейцами свои научные интересы. Во всякомъ случаѣ, „числовая теорія“ пріобрѣла на него все возраставшее вліяніе, которое отчасти дѣйствовало неблагопріятно на развитіе его философскаго мышленія, въ то время какъ, съ другой стороны, пиѳагорейцы испытали на себѣ плодотворное вліяніе его духа. Срвн. § 38.

Показанія древнихъ авторовъ, касающіяся продолжительности жизни и года смерти этого философа, не сходятся только въ немногомъ и ихъ можно легко совмѣстить, предположивъ, что онъ умеръ въ срединѣ 347 года. Передаютъ, что смерть застала его за свадебнымъ празднествомъ. Сообщеніе Цицерона—scribens est mortuus—обозначаетъ, конечно, только, что онъ до самой своей смерти размышлялъ и работалъ надъ своими произведеніями. Появившіяся въ позднѣйшей литературѣ нареканія на его характеръ порождены враждой на почвѣ школьной полемики. Они опровергаются исполненнымъ уваженія тономъ, въ которомъ Аристотель говоритъ о немъ даже тамъ, гдѣ онъ по существу борется противъ Платона. Какъ бы то ни было, не исключается возможность того, что въ послѣднее время, когда Аристотель пошелъ своими собственными путями, а Платонъ увлекся пиѳагорейской мистикой, ихъ отношенія перестали быть близкими и между ними обоими наступило охлажденіе.

Наиболѣе достовѣрное представленіе о личности Платона даютъ намъ его *сочиненія*. Они показываютъ, что въ ихъ авторѣ реализованъ жизненный идеалъ Сократа; данное въ нихъ научное изслѣдованіе дышитъ полной серьезностью нравственнаго стремленія, которое ищетъ въ нихъ своего осуществленія. На ряду съ этимъ они обнаруживаютъ въ просвѣтленной красотѣ ихъ композиціи и совершенной тонкости ихъ языка художника, который, стоя на высотѣ образованія своего времени, облекаетъ свои мысли въ форму, далеко возвышающуюся надъ нимъ самимъ. Эти сочиненія (за исключеніемъ Апологіи)—діалоги, въ которыхъ въ подавляющемъ большинствѣ случаевъ бесѣдой руководитъ Сократъ, на долю котораго выпадаетъ и рѣшающее слово, (гдѣ дѣло доходитъ до этой стадіи). Только очень немногіе изъ нихъ можно по содержанію отнести къ опредѣленной области философскаго изслѣдованія; съ точки зрѣнія главной проблемы, наоборотъ, почти всегда натягиваются и проводятся нити во всѣхъ направленіяхъ. Поэтому это не научные трактаты, а художественныя произведенія, въ которыхъ научные переживанія передаются въ идеализированной формѣ. Этотъ эстетическій характеръ обнаруживается въ особенности

въ миѳахъ, въ которыхъ Платонъ—большею частью въ началѣ или въ концѣ изслѣдованія—излагаетъ въ поэтической формѣ въ видѣ разсказа то, что онъ не можетъ или не хочетъ развить въ понятіяхъ.

Подъ „переживаніями", которыя факсированы въ діалогахъ Платона, мы имѣемъ въ виду не только то общеніе отдѣльныхъ лицъ, которыми этотъ философъ-поэтъ пользовался какъ внѣшней, сценической обстановкой для своихъ сочиненій, или придумывалъ ихъ, а, наоборотъ, мы говоримъ о тѣхъ разсужденіяхъ, которыя онъ велъ самъ въ кругу своихъ болѣе зрѣлыхъ друзей [1]). Этотъ характеръ, выражающійся въ томъ, что его произведенія являются до нѣкоторой степени эстетическимъ осадкомъ дѣйствительно происходившей словесной борьбы, носятъ на себѣ даже такіе діалоги, какъ Парменидъ, относительно которыхъ является сильное сомнѣніе, былъ ли ихъ авторомъ Платонъ, но которые, очевидно, вышли изъ платоновскаго кружка. Бывшій въ дѣйствительности разговоръ подвергался идеализаціи и переводился на его общее содержаніе такимъ образомъ, что послѣднее влагалось въ уста Сократа и другихъ частью уже умершихъ лицъ. При этомъ Платонъ доказалъ свое поэтическое мастерство не только въ выборѣ и отдѣлкѣ, а при случаѣ и въ созданіи фикціи тѣхъ условій, при которыхъ будто бы состоялись эти бесѣды, но еще болѣе—въ пластической характеристикѣ представителей отдѣльныхъ ученій, для чего онъ часто пользовался дѣйствительнымъ средствомъ—ироніей, и въ тонкомъ построеніи бесѣды, которая принимала характеръ извѣстнаго рода драматическаго дѣйствія. Многочисленные намеки, изъ которыхъ намъ теперь понятна, конечно, только самая незначительная часть, касались при этомъ фигурирующихъ въ діалогахъ историческихъ личностей, а отчасти, можетъ быть, также товарищей Платона.

Въ несомнѣнно подлинныхъ сочиненіяхъ тѣмъ лицомъ, которому Платонъ влагаетъ въ уста свои собственные взгляды, является Сократъ. Исключеніе составляютъ только самые поздніе діалоги Тимей и Критій, а также Законы. Это исключеніе обусловлено въ обоихъ первыхъ діалогахъ тѣмъ, что Платонъ развиваетъ въ нихъ только миѳическое, а не достовѣрное знаніе; въ „Законахъ" въ этомъ сказывается также уже глава школы, ставшій въ своихъ собственныхъ глазахъ авторитетомъ. Въ общемъ драматическая обстановка въ первыхъ сочиненіяхъ еще болѣе проста и безыскусственна, въ сочиненіяхъ періода ἀκμή (расцвѣта) она развернулась съ законченной живостью; наоборотъ, въ Филебѣ и въ другихъ болѣе позднихъ его трудахъ она снова опускается до схематическаго одѣянія.—Бесѣды рисуются частью непосредственно какъ рѣчь и возраженіе, частью въ видѣ пересказа, при чемъ иногда главный діалогъ вставляется въ раму

[1]) Что, несомнѣнно, происходило и позже, когда въ Академіи было введено уже школьное обученіе и упражненіе; матеріаломъ для этого могли служить добытыя дѣленія и опредѣленія.

другого діалога. Хотя и тутъ болѣе ранніе діалоги слѣдуютъ больше второму принципу, а болѣе поздніе—первому, тѣмъ не менѣе этотъ пунктъ не даетъ надежнаго критерія для опредѣленія порядка появленія его сочиненій [1]).

Сообщеніе древнихъ, что Платонъ подраздѣлилъ философію на діалектику, физику и этику [2]), можетъ относиться только къ его преподавательской дѣятельности въ Академіи: въ діалогахъ мы не находимъ ни прямого, ни косвеннаго указанія на это. Теоретико-познавательные, метафизическіе, этическіе, а отчасти также физическіе мотивы сплелись у него вездѣ до такой степени, что, правда, тамъ и сямъ перевѣшиваетъ тотъ или иной интересъ, (наприм., въ Теэтетѣ—теоретико-познавательный, въ Государствѣ—этическо-политическій), но нигдѣ не дано сознательнаго раздѣленія областей особыхъ проблемъ, И это также принадлежитъ къ больше поэтическому, чѣмъ научному характеру литературнаго творчества Платона.

Къ вопросу о миѳахъ Платона срвн. главнымъ образомъ *Deuschle* (Ганау 1854) и *Volquardsen* (Шлезвигъ, 1871), объ общемъ характерѣ писательской дѣятельности Платона см. *E. Heitz* (O. Müller's Litteraturgeschichte II 2, 148—235).

Нѣтъ никакого основанія предполагать, что какое-либо изъ сочиненій этого философа потерялось, но въ противоположность этому дошедшее до насъ собраніе его сочиненій содержитъ много несомнѣнно неподлиннаго и спорнаго. Вполнѣ достовѣрно подлинными могутъ считаться Апологія, Критонъ, Протагоръ, Горгій, Кратилъ, Менонъ, Теэтетъ, Федръ, Пиръ, Федонъ, Государство, Тимеѣ, а также, конечно, Филебъ и Законы; безъ сомнѣнія, неподлинны—Алкіадъ II, Соперники, Демодоръ, Аксіокъ, Эпиномисъ, Эриксіасъ, Гиппархъ, Клейтофонъ, Миносъ, Сизифъ, Теагъ и мелкіе опыты περὶ δικαίου (о справедливомъ) и περὶ ἀρετῆς (о добродѣтели). Изъ сомнительныхъ діалоговъ важны главнымъ образомъ Парменидъ, Софистъ и Политикъ. Критеріемъ подлинности служитъ прежде всего свидѣтельство Аристотеля, который цитируетъ нѣкоторыя сочиненія, называя ихъ автора и заглавія,—нѣкоторыя, упоминая только одно изъ двухъ, другія же безъ всякаго надежнаго указанія на Платона. Сообразно съ добытымъ такимъ путемъ надежнымъ

---

[1]) Нововведеніе появляется и мотивируется въ Theaetetus (143 в,с); тѣмъ не менѣе несомнѣнно болѣе поздній Phaedo и уже Symposion, который, вѣроятно, появился тоже позже, возвращаются къ старому пріему.

[2]) Cicero, „Academica" 15, 19. Срвн., впрочемъ, Sextus Empiricus „Adversus mathematicos" VII, 16.

перечнемъ, затѣмъ, слѣдуетъ судить о дальнѣйшихъ сочиненіяхъ, частью на основѣ вполнѣ ясныхъ цитатъ Платона изъ своихъ собственныхъ сочиненій, частью опираясь на связь между формой и содержаніемъ.

Не менѣе, чѣмъ вопросъ о подлинности, важенъ вопросъ о порядкѣ слѣдованія и связи сочиненій Платона. Главную противоположность въ этомъ отношеніи образуетъ противоположность систематическаго и историческаго взгляда, изъ которыхъ представители перваго (Schleiermacher, Munk) видятъ въ совокупности платоновскихъ сочиненій планомѣрно выполненную систему, расчлененную при помощи идеи цѣлаго, а представители второго взгляда (K. F. Herrmann, Grote) видятъ въ каждомъ діалогѣ выраженіе достигнутой философомъ при созданіи даннаго діалога опредѣленной фазы развитія. Въ пользу послѣдняго взгляда говорятъ, кромѣ общихъ основаній, многочисленныя различія въ обоснованіи, развитіи и примѣненіи основного взгляда, котораго въ общемъ нельзя не видѣть, но который тѣмъ не менѣе все время претерпѣваетъ извѣстныя преобразованія.

И въ томъ, и въ другомъ направленіи coprus Platonicum образуетъ одну изъ самыхъ трудныхъ и во многихъ частныхъ вопросахъ неразрѣшимыхъ проблемъ науки о древнемъ мірѣ, хотя съ теченіемъ времени въ главномъ установилось, правда, не очень далеко идущее согласіе.

Произведенія Платона были изданы въ древности Аристофаномъ изъ Византіи, который расположилъ часть ихъ въ видѣ трилогій, и Трасилломъ, распредѣлившимъ ихъ въ тетралогіи; въ эпоху Возрожденія Marsilius Ficinus далъ превосходный переводъ ихъ на латинскій языкъ, а въ греческомъ текстѣ они были напечатаны въ Венеціи 1513. Дальнѣйшія изданія дали Stephanus (Парижъ 1578), которое и цитируется, Zweibrücker (1781 и сл.), Imm. Bekker (Берлинъ 1816 и сл.). Stallbaum (Лейпцигъ 1821 и сл., 1850), Baiter, Orelli и Winkelmann (Цирихъ 1839 и сл.), K. Fr. Hermann (Лейпцигъ, у Teubner'a 1851 и сл.), Schneider и Hirschig (Парижъ, Didot 1846 и сл.), M. Schanz (Лейпцигъ 1875 и сл.).

Переводы съ введеніями дали: Schleiermacher (Берлинъ 1804 и сл.), Hier. Müller и Steinhart (Лейпцигъ 1850 и сл.), V. Cousin (Парижъ 1825), B. Jowett (Оксфордъ 1871), R. Bonghi и E. Ferrai (Падуя 1873 и сл. *).

---

*) На русск. яз. сочиненія Платона переведены:
Карповымъ (всѣ сочиненія, кромѣ „Законовъ“, Петербургъ, 1863—79),

Наиболѣе полную и доступную обзору картину широко разработанной литературы объ отдѣльныхъ діалогахъ, которую мы не станемъ перечислять здѣсь, даетъ *Ueberweg-Heinze* I[7] 138 и сл. Наиболѣе важны слѣдующія сочиненія: *Ios. Socher* „Ueber Platon's Schriften" (Мюнхенъ 1820).— *Ed. Zeller* (Platonische Studien. Тюбингенъ 1839).—*Fr. Susemihl* „Prodromus plat. Forschungen" (Геттингенъ 1852); „Genetische Entwickelung der platonischen Philosophie" (Лейпцигъ, 1855—60).—*F. Suckow* „Die wissenschaftliche und künstlerische Form der platonischen Schriften" (Берлинъ, 1855.— *E. Munk* „Die natürliche Ordnung der platonischen Schriften" (Берлинъ, 1856).—*H. Bonitz* „Platonische Studien" (3 изд. Берлинъ, 1886 и сл.).— *Fr. Ueberweg* „Untersuchungen über Echtheit und Zeitfolge platonischer Schriften" (Вѣна, 1861).—*K. Schaarschmidt* „Die Sammlung der platonischen Schriften" (Боннъ, 1866).— *G. Teichmüller* „Die platonische Frage" (Гота 1876). „Ueber die Reihenfolge der platonischen Dialoge" (Лейпцигъ 1879), „Litterarische Fehden im 4 Jahrhundert vor Chr. Geburt" (Бреславль 1881 и сл.).— *A. Krohn* „Die platonische Frage" (Галле 1878).—*W. Dittenberger*, (въ Hermes 1881).—*H. Siebeck* (въ Jahrbücher für klassische Philologie 1885).— *M. Schanz* (Hermes 1886).—*Th. Gomperz* „Zur Zeitfolge platonischer Schriften" (Вѣна, 1887).—*E. Pfleiderer* „Zur Lösung der platonischen Frage" (Фрейбургъ, 1888). — *Lackson* „Platòs later theory of ideas" (Journ. of Philol 1881 — 86). — *F. Dümmler* „Akademica" (Гисенъ, 1889).

Принимая во вниманіе всѣ эти различные моменты [1]), мы можемъ распредѣлить сочиненія Платона приблизительно на слѣдующія группы:

1) Юношескія произведенія, написанныя подъ преобладающимъ вліяніемъ Сократа и частью, конечно, еще при жизни послѣдняго; частью непосредственно послѣ его смерти (въ Мегарѣ). Сюда принадлежатъ Лизій и Лахесъ; далѣе, если только они подлинны, Хармидъ, Гиппій Младшій и Алкивіадъ I; затѣмъ Апологія и оба апалогетическихъ діалога Критонъ и Эвтифронъ.

Скворцовымъ („Θеэтетъ", „Менонъ", Москва, 1867),

Лебедевымъ („Федонъ", Одесса, 1874 и Москва, 1896 съ объяснительными примѣчаніями. То-же въ переводѣ Н. Виноградова, Москва, 1892 г.). „Творенія", переводъ В. Соловьева, 2 т. Москва, 1899—1903. „Пиръ" переводъ А. Пресса, СПБ., 1904.

[1]) Къ нимъ въ послѣднее время прибавились также филолого-статистическія наблюденія, но они дали до сихъ поръ весьма незначительные результаты.

Лизій, о дружбѣ, и Лахесъ, о храбрости, по содержанію чисто сократовскаго характера; точно также Гиппій Младшій, въ пользу подлинности котораго, повидимому, говоритъ свидѣтельство Аристотеля (Metaphysica, IV 29, 1025a 6) и который разсматриваетъ параллель между Ахиллесомъ и Одиссеемъ съ точки зрѣнія добродѣтели, основанной на знаніи. Сомнительны Хармидъ, о разсудительности и мало удачный и цѣльный Алкивіадъ I. Апологія и Критонъ (о вѣрности Сократа законамъ) обыкновенно относятся ко времени послѣ смерти Сократа. Къ нимъ примыкаетъ Эвтифронъ, о набожности, на которомъ тоже лежитъ вполнѣ апологетическій отпечатокъ: онъ опровергаетъ обвиненіе въ нечестивости доказательствомъ того, что истинная набожность есть сократовская добродѣтель. Но относительно всѣхъ этихъ трехъ произведеній не исключается возможность, что они возникли только въ серединѣ девяностыхъ годовъ, во время пребыванія Платона въ Аѳинахъ въ качествѣ отвѣтовъ на возобновившіяся нападки, которымъ подверглась въ то время память Сократа [1]).

2) Сочиненія, направленныя на выясненіе отношенія къ софистикѣ, въ которыхъ на ряду съ критикой послѣдней начинаютъ появляться уже черты собственнаго ученія Платона. Они написаны, вѣроятно (или въ соотвѣтствующемъ случаѣ,—начаты), въ Аѳинахъ въ періодъ времени между египетской и сицилійской поѣздками. Это Протагоръ, Горгій, Эвтидемъ, Кратилъ, Менонъ и Теэтетъ. Къ этому же періоду принадлежитъ, вѣроятно, и первая книга Государства, діалогъ о справедливости.

Эти діалоги (за исключеніемъ Менона) всѣ полемическаго характера и лишены положительнаго общаго результата. Они образуютъ замкнутую фалангу, направленную противъ софистики, и послѣдовательно раскрываютъ ея ложность и неосновательность: Протагоръ—путемъ изслѣдованія возможности обученія добродѣтели, которая, правда, предполагается софистикой, но является невозможной по ея принципамъ; Горгій—критикой софистической риторики, въ противоположность которой истинно научное образованіе восхваляется какъ единственная основа правильнаго государственнаго искусства; Эвтидемъ выполняетъ ту же задачу высмѣиваніемъ эристики; Кратилъ—вышучиваніемъ филолого-философскихъ опытовъ своихъ современниковъ софистовъ; наконецъ, Теэтетъ—критикой теоріи познанія различныхъ школъ софистовъ.

---

[1]) Срвн. стр. 183 Примѣч. Съ этимъ согласуется и то, что нѣсколько діалоговъ (Gorgias, Meno, Theaetetus), которые по другимъ основаніямъ слѣдуетъ отнести къ этому времени, содержатъ намеки на процессъ Сократа.

Этотъ рядъ сочиненій открываетъ Протагоръ, мастерское произведеніе тонкой ироніи, которое въ драматическомъ отношеніи является наиболѣе оживленнымъ изъ платоновскихъ діалоговъ. Послѣдовалъ ли за нимъ тотчасъ Горгій, это остается при большой разницѣ въ основномъ настроеніи обоихъ діалоговъ сомнительнымъ, но представляется вполнѣ понятнымъ, что художникъ Платонъ взялъ во второмъ діалогѣ, въ которомъ онъ выступилъ уже въ гораздо болѣе положительной формѣ, болѣе серьезный тонъ и придалъ изложенію своего философско-политическаго идеала жизни болѣе торжественную форму. Къ діалогамъ Протагора примыкаютъ Эвтидемъ и Кратилъ, которые доводятъ иронію до крайней степени карикатуры и которые поэтому, можетъ быть, слѣдовало бы поставить передъ діалогомъ Горгій.

Если бы его можно было считать подлиннымъ, то къ этой же рубрикѣ принадлежалъ бы и Гиппій Младшій, который критикуетъ софистическое искусство Гиппія; но больше вѣроятности, что авторомъ его является одинъ изъ членовъ Академіи, который былъ уже въ общемъ оріентированъ въ ученіи Платона.

Борьбѣ противъ софистовъ, а именно,—противъ ихъ натуралистической теоріи государства посвященъ также діалогъ о справедливости, который образуетъ теперь первую книгу Государства, и возможно, что онъ былъ первымъ изданіемъ этого сочиненія (*Gellius* „Noctes Atticae XIV, 3, 3). Онъ вполнѣ подходитъ по своему тону къ сочиненіямъ этого времени, чего нельзя сказать о главныхъ частяхъ этого труда. И первая половина 2 книги Государства (до 367 с.) выглядитъ тоже какъ копія софистской рѣчи „Похвала несправедливости“.

Въ Менонѣ находитъ свое первое положительное изложеніе теорія познанія Платона, хотя она развита въ данномъ случаѣ и выявляется на математическихъ примѣрахъ только въ видѣ намековъ. Отзвуки пиѳагорейскаго ученія, которые встрѣчаются здѣсь, какъ и въ Горгіѣ, дѣлаютъ излишнимъ отнесеніе этихъ діалоговъ ко времени послѣ первой италійской поѣздки.

Обращаетъ на себя вниманіе то обстоятельство, что вслѣдъ за юношескимъ одушевленіемъ, съ какимъ въ діалогѣ Горгій было провозглашено назначеніе философа быть правителемъ государства, Теэтетъ рекомендуетъ пессимистическое удаленіе философа отъ сутолоки общественной жизни (174 и сл. [1]); но для объясненія этого отношенія достаточно предположенія, что Платонъ началъ Теэтетъ еще въ Аѳинахъ (въ пользу чего говорятъ указанія на рану Теэтета въ одномъ сраженіи во время коринѳской войны и т. д.), но закончилъ его только во время этого путешествія или послѣ него. Съ пережитымъ имъ за это время согласуется и выпадъ противъ тирана

[1]) Поэтому отнести этотъ діалогъ, какъ это дѣлаетъ еще *Th. Bergk* (Fünf Abhandlungen zur Geschichte der griechischen Philosophie und Astronomie“, Берлинъ 1883), къ 4 десятилѣтію IV-го столѣтія, не позволяетъ его содержаніе.

и его свѣтски искушенныхъ льстецовъ (противъ Аристиппа?). Можетъ быть, въ связи съ этимъ стоитъ измѣненіе формы (срвн. выше стр. 187, прим. 1), которое принуждаетъ, во всякомъ случаѣ, отнести этотъ діалогъ къ концу этой группы.

3) Сочиненія, относящіяся къ порѣ расцвѣта его учительской дѣятельности: Федръ, Пиръ и основная часть Государства. Къ тому же времени, вѣроятно, относится возникновеніе вышедшихъ, во всякомъ случаѣ, изъ платоновскаго кружка діалоговъ Парменидъ, Софистъ и Политикъ.

Діалогъ Федръ можно разсматривать какъ программу Платона при вступленіи въ преподавательскую дѣятельность въ Академіи (приблизительно въ 386). Въ философскомъ отношеніи онъ содержитъ вмѣстѣ съ миѳическимъ изложеніемъ основныя мысли этого періода: теорію двухъ міровъ (см. ниже § 35) и различеніе въ душѣ трехъ частей (§ 36). Въ противоположности между воззрѣніями Лизія и Сократа онъ становится на сторону послѣдняго, но отдаетъ при этомъ (276) предпочтеніе живой бесѣдѣ передъ написаннымъ словомъ. Если Платонъ соотвѣтственно этому перенесъ съ этой поры всю свою силу въ устное ученіе, то понятно, почему онъ, повидимому, не издавалъ въ оба слѣдующихъ десятилѣтія никакихъ сочиненій.

Только почти непосредственно послѣ Федра онъ далъ духу всего своего ученія наиболѣе полное выраженіе въ „эротическихъ рѣчахъ“ Пира (385 или 384). Это величайшее изъ всѣхъ его художественныхъ произведеній представляетъ изъ себя во всѣхъ отношеніяхъ ἀκμή (расцвѣтъ) этого философа. Ни одно изъ другихъ сочиненій не достигло той тонкости композиціи и проведенной до деталей языка характеристики отдѣльныхъ лицъ, которыя даны въ этомъ произведеніи: его содержаніе описываетъ на основѣ намѣченнаго въ Федрѣ ясно развитаго здѣсь міровоззрѣнія ἔρως (любовь) какъ живую связь платоновскаго товарищества [1]).

[1]) Изложеніе этихъ мыслей лежитъ до такой степени на собственномъ пути платоновской философіи, что нѣтъ необходимости искать побужденія дать это изложеніе въ появленіи сочиненія Ксенофонта, у котораго съ своей стороны не было ни малѣйшаго повода разсматривать „эротическія рѣчи“ на ряду съ „Memorabilia“ какъ собственное произведеніе, которое онѣ образуютъ, очевидно, и у него. Наоборотъ, болѣе вѣроятно, что послѣ того какъ Платонъ въ своемъ родѣ идеализировалъ знаменитую пирушку (ибо въ основѣ тутъ, несомнѣнно, лежитъ какой-то историческій фактъ), Ксенофонтъ почувствовалъ потребность дать (по его мнѣнію) болѣе фактическое изображеніе этого событія и главное указать на тотъ вполнѣ солидный взглядъ, который развилъ Сократъ въ вопросѣ о половыхъ отношеніяхъ. Къ этимъ фактическимъ основаніямъ прибавляются литературныя и рядомъ съ ними историческія, которыя побуждаютъ признать пер-

Въ направленіи обоихъ сочиненій движется также Менексенъ,—онъ, вѣроятно, написанъ не Платономъ, а представляетъ изъ себя ученическую работу, которая въ концѣ нѣсколько кичливо указываетъ на то, что у Аспазіи есть еще много такихъ рѣчей, какъ сообщаемое въ данномъ случаѣ надгробное слово.

Въ теченіе слѣдующаго періода литературнаго молчанія Платонъ, повидимому, продолжалъ работать надъ главнымъ трудомъ своей жизни, который образуетъ изъ всѣхъ его сочиненій наиболѣе трудную проблему,—надъ *Государствомъ*. Въ томъ видѣ, какъ оно имѣется у насъ, въ немъ есть, несмотря на тонкія связи и указанія на будущее и прошедшее, выходящія часто далеко за его предѣлы—недостатокъ логическаго и художественнаго единства и всѣ попытки внести это единство путемъ истолкованія обречены на неудачу. Къ безрезультатно протекающему діалогу о справедливости, который образуетъ первую книгу (по принятому теперь подраздѣленію, дошедшему до насъ, между прочимъ, уже изъ ранней древности), примыкаетъ послѣ вставленной сюда въ нѣкоторомъ родѣ софистической рѣчи (срвн. выше) ведущаяся между совершенно новыми лицами бесѣда объ идеальномъ государствѣ и необходимомъ для его основанія воспитаніи, съ помощью чего затѣмъ должна быть достигнута реализація идеала справедливости. Межъ тѣмъ какъ уже тутъ являются спаянными другъ съ другомъ двѣ совершенно разнородныя части, вторая, большая часть (книги 2—10) содержитъ далеко не вездѣ замкнутый дальнѣйшій ходъ мыслей. Въ частности, напримѣръ, возобновленные въ началѣ 10-й книги нападки на поэтовъ стоятъ безъ всякой связи и мѣшаютъ доказательству, справедливый (въ платоновскомъ смыслѣ) является и самымъ счастливымъ какъ въ земной жизни (книга IX, 2-я половина, 588 и сл.), такъ и въ потустороннемъ бытіи (книга X, 2-я половина, 608 и сл.). Въ особенности обращаетъ на себя вниманіе то обстоятельство, что въ то время какъ ученіе объ идеальномъ государствѣ и обусловливаемомъ имъ воспитаніи держится вполнѣ въ рамкахъ взгляда, высказаннаго въ діалогахъ Федръ и Пиръ, въ немъ встрѣчается одно мѣсто (приблизительно 487—587), которое не только изображаетъ ученіе объ идеяхъ, какъ высшее содержаніе этого воспитанія совершенно въ духѣ, первоначально сказавшемся въ Федонѣ, а затѣмъ проведенномъ въ Филебѣ, но и развиваетъ болѣе подробно различныя метафизическія ученія этой болѣе поздней фазы. На основаніи этого и другихъ отдѣльныхъ связей, которыя мы не можемъ прослѣдить здѣсь дальше, въ Государствѣ надо различать три слоя: 1) рано возникшій діалогъ о справедливости (1 книга, въ соотвѣтствующемъ случаѣ—съ прибавленіемъ 357 — 367), 2) очеркъ идеальнаго государства какъ реализаціи справедливости изъ періода времени слѣдовавшей за Федромъ и Пиромъ учительской дѣятельности (II—V книга и весь конецъ, начиная съ 12-й гла-

венство платоновскаго Пира передъ ксенофонтовскимъ болѣе вѣроятнымъ, чѣмъ обратное. Срвн., однако жъ, *A. Hug* (Philologus 1852) и *Rettig* (Xenophon's Gastmahl, по-гречески и по-нѣмецки, Лейпцигъ 1881).

вы IX книги), 3) связанное съ Федономъ и Филебомъ ученіе объ идеѣ добра и критика видовъ государственнаго строя 487—587. Старящійся Платонъ попытался позже слить эти три части воедино въ новой переработкѣ, при чемъ раннія части были, вѣроятно, при случаѣ измѣнены, но полное органическое сліяніе оказалось недостигнутымъ. При такомъ предположеніи постепеннаго генезиса цѣлаго объясняются также наиболѣе простымъ образомъ вставки (которыя опять-таки встрѣчаются въ предѣлахъ различенныхъ такимъ образомъ главныхъ частей), носящія характеръ полемическаго оправданія въ качествѣ отвѣтовъ на возраженія, которыя встрѣтились автору затѣмъ въ устной бесѣдѣ или въ литературѣ.

Обсужденіе ученія объ идеяхъ въ Академіи обнаружило трудности ея проведенія. Выраженіемъ ихъ являются главнымъ образомъ діалоги *Парменидъ* и *Софистъ*. Въ первомъ изъ нихъ ученіе объ идеяхъ разлагается съ помощью діалектики, которая заимствовала, безъ сомнѣнія, свои формальные и основанные на сущности дѣла аргументы у элеатизма, при чемъ въ заключеніе не получается никакого положительнаго результата. Смотрѣть на это, какъ на самокритику Платона трудно потому, что этому мѣшаетъ презрительный тонъ и юношески незрѣлая роль, которую въ этомъ діалогѣ явно играетъ говорящій въ духѣ Платона Сократъ. Поэтому слѣдуетъ предположить, что этотъ діалогъ написанъ какимъ-нибудь, можетъ быть, старшимъ сочленомъ платоновскаго кружка, который пришелъ къ нему изъ элеатизирующей софистики, потому что въ этомъ произведеніи рѣшающее слово влагается въ уста не Сократа, а Перменида, и оно носитъ на себѣ вполнѣ характеръ элеатской безплодной діалектики [1]).

Болѣе сложно обстоитъ дѣло съ вопросомъ о подлинности діалоговъ *Софистъ* и *Политикъ*. Что авторомъ ихъ обоихъ является одно и то же лицо, это явствуетъ изъ ихъ формы: съ одной стороны, изъ того, что въ обоихъ діалогахъ, какъ въ „Парменидѣ“ руководящая роль въ бесѣдѣ принадлежитъ не Сократу, а элеатскому гостю, съ другой,—изъ педантичной, отчасти плоской схематичности, съ помощью которой проводимое дихотомически раздѣленіе должно дать въ результатѣ понятіе софиста и государственнаго человѣка. Поэтому невозможно приписать одинъ діалогъ Платону, а другой—другому автору, какъ это попытался сдѣлать Suckow: оба они стоятъ и падаютъ вмѣстѣ. Далѣе, въ этихъ вообще совершенно неплатоновскихъ внѣшнихъ сторонахъ можно было бы усмотрѣть у Платона стремленіе къ карикатурѣ, но этого не позволяетъ сдѣлать содержаніе обоихъ діалоговъ. Критику ученія объ идеяхъ, которую содержитъ діалогъ Софистъ (срвн. стр. 142—43) можно было бы еще, можетъ быть, понять, какъ платоновскую самокритику, хотя и противъ этого говорятъ весьма важныя

---

[1]) Если Philebus 14 c. ссылается на діалогъ Parmenides, то благородный тонъ, въ какомъ тамъ отклоняются изслѣдованія о ἓν и πολλά (едиyомъ и многомъ), служитъ скорѣе основаніемъ смотрѣть на Parmenides, какъ на отклоненную тамъ полемику, чѣмъ ставитъ оба діалога въ самую тѣсную связь, какъ этого хочетъ *Ueberweg* I[7], 151.

основанія, но то направленіе, въ которомъ авторъ этого діалога даетъ разрѣшеніе возникшихъ затрудненій, — не платоновскаго характера [1]). Точно также и діалогъ Политикъ содержитъ, правда, много взглядовъ, которые согласуются съ политическими убѣжденіями Платона, но мало вѣроятности, чтобы онъ трактовалъ тотъ же предметъ наряду съ „Государствомъ“ въ другомъ произведеніи, тѣмъ болѣе, что этотъ діалогъ содержитъ въ важныхъ пунктахъ взгляды, значительно уклоняющіеся отъ взглядовъ „Государства“. Такимъ образомъ, преобладающее число вѣскихъ основаній говоритъ въ пользу того, что автора обоихъ этихъ діалоговъ надо искать въ лицѣ какого-нибудь члена Академіи, близко стоящаго къ элеатизму [2]). Замѣчательно, что отклоненія обоихъ діалоговъ отъ платоновскаго ученія лежатъ вполнѣ въ направленіи метафизики и политики Аристотеля [3]), который вступилъ въ 367 г. въ Академію.

Приблизительно въ это время, надо полагать, возникъ діалогъ Іонъ, который, разграничивая поэзію и философію, пользуется, правда, платоновскими мыслями, но его нельзя съ достовѣрностью приписать самому главѣ школы.

4) Главныя сочиненія о телеологическомъ идеализмѣ изъ періода времени незадолго до третьей сицилійской поѣздки и вскорѣ послѣ нея: Федонъ, Филебъ, соотвѣтствующія части „Государства“—487 и сл. и въ связи съ этимъ отрывокъ Критій и Тимей.

Характерную черту этого періода составляетъ вбираніе анаксагоровскихъ и пиѳагорейскихъ элементовъ въ ученіе объ идеяхъ; его центральное понятіе идея добра. Вбираніе этихъ элементовъ совершается въ „Федонѣ“, написанномъ, вѣроятно, незадолго до третьей сицилійской поѣздки и получившемъ въ силу сознанія тѣхъ опасностей, которымъ Платонъ шелъ навстрѣчу, характеръ завѣщанія его школѣ. Въ качествѣ восхитительнаго pandant къ „Пиру“ онъ рисуетъ образъ умирающаго мудреца, какъ учителя безсмертія.

---

[1]) Въ Phaedo 100 d Платонъ объявляетъ проблему „Sophistes“ (а также „Parmenides“) относительно безразличной въ сравненіи съ установленіемъ самаго ученія объ идеяхъ.

[2]) Который, можетъ быть, умеръ раньше, чѣмъ успѣлъ написать третій предполагавшійся діалогъ (φιλόσοφος) или по какимъ-нибудь основаніямъ оставилъ это намѣреніе. Для рѣшенія вопроса объ авторствѣ Платона въ данномъ случаѣ въ положительномъ смыслѣ не имѣетъ рѣшающаго значенія то, что трилогія примыкаетъ, повидимому, по своей внѣшности (между прочимъ, очень фантастической) къ концу Theaetetus.

[3]) Тотъ видъ, въ какомъ онъ упоминаетъ оба эти діалога, я не могу разсматривать, какъ доказательство ихъ подлинности, несмотря на доводы Целлера (*Zeller* II[4] 457 и сл.).

Послѣ этого путешествія нашъ философъ достигъ, повидимому, [1]) въ изслѣдованіяхъ идеи добра, которыя носятъ названіе Филебъ, кульминаціоннаго пункта своей метафизики. Всѣ изложенныя тамъ мысли [2]) встрѣчаются снова въ менѣе абстрактномъ изложеніи въ той средней части „Государства“ [3]), которая выше была характеризована какъ третій слой этого произведенія (487—587) [4]). Съ сценической рамой законченнаго, надо полагать, приблизительно въ это время сочиненія „Государство“ Платонъ затѣмъ уже позже привелъ во внѣшнюю связь не доведенный до конца очеркъ своей философіи исторіи Критій, а также свое (миѳическое) ученіе о природѣ—Тименъ.

5) „Законы“, — трудъ, создавшійся въ пору старости Платона.

Этотъ проектъ государства—по своему совершенству второй степени—возникъ въ тотъ же періодъ времени, въ которомъ Платонъ пропиталъ въ своихъ λόγοι ἄγραπτοι (неписанныхъ ученіяхъ) ученіе объ идеяхъ насквозь пиѳагорейской теоріей чиселъ. Хотя его изложеніе въ этомъ сочиненіи все еще возбуждаетъ удивленіе, но и оно уже также переходитъ въ немъ въ старческую обстоятельность. Это сочиненіе въ его настоящемъ видѣ создано—во всякомъ случаѣ въ частностяхъ—Платономъ, если даже манускриптъ и былъ изданъ впервые Филиппомъ Опунтскимъ послѣ смерти этого философа. Тотъ же ученикъ Платона составилъ выдержки изъ „Законовъ“, которыя вошли подъ заглавіемъ Epinomis (Эпиномисъ) въ corpus Platonicum.

35. Центральный пунктъ платоновской философіи образуетъ тотъ гносеологическо-метафизическій взглядъ, который извѣстенъ подъ именемъ *ученія объ идеяхъ.* Корни этой геніальной концепціи лежатъ въ стремленіи Платона

---

[1]) Новый натискъ, который дѣлаетъ Платонъ, обнаруживается въ своеобразномъ фактѣ, что въ Philebus такія выраженія, какъ ἔρως и ἀνάμνησις, снова совершенно потеряли тотъ специфическій смыслъ, который они получили въ предшествовавшихъ діалогахъ.

[2]) Между ними также тотъ взглядъ на понятіе удовольствія, который можно отнести къ Демокриту. Срвн. выше стр. 160 и 177, примѣч. 1.

[3]) Однакожъ, въ эту часть оказывается вставленнымъ рядъ педагогическихъ и политическихъ разсужденій, которыя могли принадлежать и вѣроятно принадлежали еще къ прежнему плану идеальнаго государства. Мы не можемъ въ данномъ случаѣ остановиться на подробностяхъ этого вопроса.

[4]) Эта вставленная часть начинается разсужденіемъ, въ которомъ въ каждой чертѣ сказываются переживанія, испытанныя Платономъ въ Сиракузахъ въ сношеніяхъ съ молодымъ тираномъ.

преодолѣть съ помощью изслѣдованія понятій, какъ этому училъ Сократъ, протагоровскій релятивизмъ, значеніе котораго онъ признавалъ по отношенію къ чувственному міру и его воспріятію, и достичь достовѣрнаго и общеобязательнаго знанія истинной сущности вещей. Послѣдній же мотивъ этого ученія образуетъ *этическая потребность* добиться истинной добродѣтели съ помощью настоящаго знанія. Субъективный исходный пунктъ философствованія [1]) образуетъ для Платона, какъ для Сократа, убѣжденіе въ недостаточности обыкновенной добродѣтели, которая, покоясь на традиціяхъ и мотивахъ благоразумія и будучи лишена сознанія своихъ основаній, отдана на произволъ неустойчиваго мірового теченія и мнѣній. Онъ показываетъ софистикѣ [2]), что она съ ея ученіемъ объ удовольствіи дѣлаетъ эту точку зрѣнія массы своей, но находитъ основаніе этого въ томъ, что софистика не можетъ дать фундамента для добродѣтели, потому что она отрицаетъ возможность достиженія дѣйствительнаго знанія. Въ этомъ смыслѣ Платонъ [3]) энергично становится на сторону того взгляда, который развилъ Протагоръ въ вопросѣ о познавательной цѣнности чувственныхъ воспріятій и покоящихся на нихъ мнѣній: онъ рѣзко подчеркиваетъ ихъ относительность и ихъ неспособность служить познанію истинной сущности вещей. Но именно потому этическія потребности заставляютъ выйти изъ предѣловъ софистики и Платонъ пользуется релятивизмомъ Протагора только, чтобы тѣмъ энергичнѣе бороться противъ него. Если добродѣтель должна существовать, то она должна покоиться на иномъ познаніи, чѣмъ то релятивистическое знаніе, о которомъ одномъ говорила софистика.

А путь къ этому иному познанію, при которомъ сознаются его основанія и которое должно быть независимо отъ всей случайности воспріятія и мнѣнія, указалъ Сократъ: это путь знанія въ понятіяхъ. Методическое выполненіе этого

---

1) Главнымъ образомъ Meno 96 и сл. Срвн. Phaedo 82 a и Respublica въ различныхъ мѣстахъ.

2) Главнымъ образомъ въ Gorgias.

3) Въ Theaetetus, въ которомъ всѣ точки зрѣнія софистическаго ученія о познаніи нашли критическую переработку.

постулата Платонъ называетъ *діалектикой* [1]). Ея назначеніе служить, съ одной стороны, отыскиванію отдѣльныхъ понятій (συναγωγή), съ другой—установленію ихъ отношеній путемъ подраздѣленія (διαίρεσις, τέμνειν). Въ отношеніи первой задачи Платонъ пользуется индуктивными пріемами своего учителя и дополняетъ ихъ для испытанія и подтвержденія понятій гипотетическимъ разсужденіемъ, которое направлено на то, чтобы вывести всѣ слѣдствія изъ выставленнаго понятія и установить степень ихъ согласія съ признаннымъ и фактическимъ [2]). Въ противоположность этому раздѣленіе родовыхъ понятій является новымъ методическимъ средствомъ, введеннымъ [3]) Платономъ съ полнымъ сознаніемъ для выясненія логическихъ связей между понятіями, и потому къ нему примыкаютъ изслѣдованія о совмѣстимости и несовмѣстимости понятій, т.-е. о принципахъ раздѣленія [4]). Такимъ образомъ, послѣдней цѣлью діалектики является *система понятій*, упорядоченная логически по отношеніямъ координаціи и подчиненія [5]).

Herbart. „De Platonis systematis fundamento“ въ собр. соч. XII, 61 и сл.—*S. Ribbing* „Genetische Darstellung von Platons Ideenlehre“ (нѣмецкій переводъ. Лейпцигъ, 1863/64). — *H. Cohen.* „Die platonische Ideenlehre“ (Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft, 1866). — *H. v. Stein* „Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus“ (Геттингенъ 1862—75, 3 т.).—*A. Peipers* „Untersuchungen über das System Platons“ T. 1-ый (теорія познанія Платона, изслѣдованная съ особымъ вниманіемъ къ содержанію Тэтета,—Лейпцигъ 1874), Ontologia Platonica (Лейпцигъ 1883).

---

[1]) Phaedrus 265 и сл., Respublica 511 и сл., тамъ же 533, Philebus 16.

[2]) Meno 86, Phaedo 101, Respublica 534. Въ подобномъ же духѣ высказывается діалогъ Parmenides 135 и сл., но пользуется затѣмъ платоновскимъ принципомъ въ смыслѣ безрезультатныхъ противоположеній (антиномистики) элеатскихъ софистовъ.

[3]) Philebus 16.

[4]) Срвн. въ особенности Phaedo, 102 и сл.

[5]) Въ формулировкѣ этихъ методологическихъ опредѣленій діалоги Parmenides, Sophistes и Politicus стоятъ отчасти съ ихъ удачными и логически рѣзкими оборотами вполнѣ на почвѣ платонизма, но то примѣненіе, которое они сдѣлали изъ него, выглядитъ, наоборотъ, болѣе похожимъ на ученическій опытъ самостоятельнаго изложенія, чѣмъ на карикатуру Платона, сдѣлавшаго мишенью своей ироніи самого себя.

Поэтому протагоровскій релятивизмъ Платона не только объектъ полемики, но и (что еще болѣе выступаетъ въ дальнѣйшемъ), какъ у Демокрита, неотъемлемая составная часть его системы. Скептическій сенсуализмъ представляетъ собой важную строительную часть въ обоихъ великихъ системахъ раціонализма. Въ противоположность этому этическая точка зрѣнія Платона влечетъ за собой то, что онъ, находясь и тутъ, между прочимъ, въ согласіи съ Демокритомъ, не могъ признать за софистическимъ ученіемъ объ удовольствіи даже цѣнности извѣстнаго относительно оправдываемаго момента. Это правильно, по крайней мѣрѣ, относительно перваго очерка ученія объ идеяхъ; позже, въ особенности въ Филебѣ, взглядъ Платона перемѣстился нѣсколько и въ этомъ вопросѣ. Сравн. § 36.

Платонъ не занимался еще,—по крайней мѣрѣ, въ своихъ сочиненіяхъ—прямыми логическими или методологическими изслѣдованіями, но въ діалогахъ встрѣчаются разсѣянныя въ большомъ числѣ отдѣльныя замѣчанія. Въ практическомъ пользованіи ими, какъ оно представляется по діалогамъ, методъ, основанный на опредѣленіи, еще значительно перевѣшиваетъ методъ раздѣленія; только діалоги Софистъ и Политикъ даютъ болѣе подробные, но весьма неудачные примѣры этихъ пріемовъ. Идея гипотетическаго обсужденія понятій развилась въ старшей Академіи въ плодотворный принципъ естественно-научной теоріи. (Срвн. конецъ § 37).

Эти понятія, далѣе, содержатъ въ себѣ по Платону познаніе, которое какъ по своему происхожденію, такъ и по своему содержанію совершенно иного характера, чѣмъ чувственныя воспріятія: въ то время какъ въ послѣднихъ доводятся до сознанія смѣняющіеся и относительные продукты процесса происхожденія (Geschehens), въ понятіяхъ мы схватываемъ пребывающую сущность вещей (οὐσία). Платонъ называетъ это объективное содержаніе познанія въ понятіяхъ *идеей*. Если въ понятіяхъ,—такія слѣдствія выводитъ Платонъ изъ ученія Сократа,—должно быть дано истинное познаніе, то оно должно быть познаніемъ бытія [1]). Поэтому подобно тому, какъ относительная истина чувственнаго воспріятія состоитъ въ томъ, что оно передаетъ возникающія въ процессѣ происходящаго (Geschehens) смѣняющіяся отношенія, такъ абсолютная истина познанія въ понятіяхъ (діалектики) заключается въ томъ, что оно схватываетъ въ идеяхъ истинное, независимое отъ всякаго измѣненія бытія (τὸ ὄντως ὄν). Такимъ образомъ, обоимъ способамъ познанія соотвѣтствуютъ два различныхъ міра: одинъ міръ истинной дѣйствительности, идеи,

[1]) Theaetetus 188, Respublica, 476 и сл.

объектъ познанія въ понятіяхъ и другой міръ относительной дѣйствительности, становящіяся и преходящія вещи,–объектъ чувственнаго воспріятія [1]). Поэтому идеѣ, какъ предмету истиннаго познанія, присущи предикаты элеатскаго бытія: она αὐτὸ καθ' αὑτὸ μεθ' αὑτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν [2]) (сама по себѣ, самодовлѣюща, единаго вида, обладаетъ вѣчнымъ бытіемъ), неизмѣнна: οὐδέ ποτ' οὐδαμῇ οὐδαμῶς ἀλλοίωσιν οὐδεμίαν ἐνδέχεται [3]) (она никогда ни въ какомъ случаѣ не претерпѣваетъ никакого измѣненія). Воспринимаемыя отдѣльныя вещи находятся, въ противоположность этому, во власти гераклитовскаго потока всѣхъ вещей въ постоянно продолжающемся возниковеніи, измѣненіи и уничтоженіи. Такимъ образомъ, основная теоретико-познавательно-метафизическая мысль платоновской философіи такова: слѣдуетъ различать *два міра* [4]),—міръ того, что есть и никогда не становится (wird), и другой міръ того, что проходитъ черезъ становленіе и никогда не обладаетъ бытіемъ; одинъ—объектъ познанія съ помощью разума (νόησις), другой—предметъ чувственнаго познанія (αἴσθησις). А такъ какъ способы познанія и ихъ предметы разобщены совершенно (χωρίς), то тѣламъ, которыя воспринимаются органами чувствъ, противопоставляются идеи, какъ безтѣлесные образы (ἀσώματα εἴδη). Ихъ нельзя найти нигдѣ въ пространствѣ или въ тѣлесномъ мірѣ [5]): онѣ существуютъ всецѣло только сами по себѣ (εἰλικρινές), поддаются познанію не путемъ чувствъ, а только посредствомъ мышленія [6]) и образуютъ умопостигаемый міръ (τόπος νοητός), существующій самъ по себѣ. *Раціоналистическое ученіе о познаніи требуетъ имматеріалистической метафизики.*

Имматеріализмъ является собственнымъ новымъ твореніемъ Платона. Гдѣ въ прежнихъ системахъ, не исключая Анаксагора, шла рѣчь о духовномъ, какъ объ особомъ принципѣ, тамъ оно все время все-таки предста-

---

[1]) Рѣзче всего этотъ взглядъ высказанъ въ Timaeus (27 и сл., 51 и сл.). Сравн. Respublica 509 и сл., 533.

[2]) Symposion 211.

[3]) Phaedo 78.

[4]) Timaeus 27 d.

[5]) Symposion, 214.

[6]) Respublica 507, Timaeus, 28.

вляетъ изъ себя особый видъ тѣлесной дѣйствительности. Только Платонъ открываетъ впервые чисто духовный міръ.

Ученіе объ идеяхъ, такимъ образомъ, есть совершенно новая попытка сліянія элеатской и гераклитовской метафизики, а именно:—посредствомъ противоположности сократовскаго и протагоровскаго ученія о познаніи. Именно потому Платонъ привелъ въ „Теэтетѣ“ ученіе этого софиста о воспріятіи въ болѣе тѣсную связь съ πάντα ρεῖ (все течетъ) чѣмъ, быть можетъ, Протагоръ это сдѣлалъ самъ, межъ тѣмъ какъ, съ другой стороны, близкія отношенія сократовскаго ученія о понятіяхъ къ элеатской философіи было распознано уже философами мегарской школы (§ 28). Такимъ образомъ, положительную метафизику Платона можно характеризовать какъ имматеріалистическій элеатизмъ [1],—въ этомъ заключается ея онтологическій характеръ (*Deuschle*): она познаетъ въ идеяхъ бытіе и предоставляетъ становленіе (Werden) низшему роду знанія (срвн. § 37).

Поэтому неопиѳагорейско-неоплатоновское пониманіе, по которому идеи не обладаютъ самостоятельной дѣйствительностью, а должны были быть только продуктами мышленія, а именно — въ божественномъ духѣ, является плодомъ совершенно ложнаго пониманія ученія Платона. Благодаря неоплатаникамъ Возрожденія это толкованіе держалось долгое время вплоть до начала 19-го столѣтія. Заслуга борьбы противъ него принадлежитъ *Гербарту* (*Herbart* „Einleitung in die Philosophie“ § 144 и сл., Собр. соч. I 240 и сл.).

Этой теоріи двухъ міровъ, какъ ядру платонизма соотвѣтствуетъ также тотъ видъ и способъ, какъ Платонъ представляетъ себѣ познаніе идей въ частностяхъ. Правда, онѣ прежде всего должны у него выявлять характеръ родовыхъ понятій, общее (τὸ κοινόν) въ различныхъ отдѣльныхъ вещахъ, которыя онѣ охватываютъ собой. Поэтому онѣ представляютъ изъ себя, по выраженію Аристотеля [2] ἓν ἐπὶ πολλῶν (единое во многомъ). Но Платонъ мыслитъ процессъ этого познанія не въ аналитической формѣ, не въ видѣ сравнительной абстракціи, а, наоборотъ, какъ основанную на общемъ созерцаніи интуицію [3]) сущности, которая проявляется въ отдѣльныхъ экзем-

---

[1]) Сравнительно плюралистическій характеръ, который носитъ ученіе объ идеяхъ, въ противоположность первоначальному элеатизму, отвѣчаетъ какъ при прежнихъ попыткахъ примиренія (гл. 3), не потребности въ объясненіи процесса происхожденія (Geschehens), а тому обстоятельству, что познаніе въ понятіяхъ можетъ и должно относиться къ многообразнымъ независимымъ другъ отъ друга опредѣленіямъ содержанія.

[2]) Metaphysica I 9, 990 b 6.

[3]) Phaedrus 265, Respublica 537.

плярахъ. Идеи нѣтъ въ ея воспринимаемыхъ явленіяхъ; она есть нѣчто иного рода, что не можетъ быть найдено въ нихъ. Тѣлесныя вещи, съ которыми знакомятъ насъ воспріятія, не содержатъ идеи: они только ея копіи и силуэты [1]). Поэтому воспріятія не могутъ содержать въ себѣ идеи, какъ такія составныя части, которыя надо высвободить, а они образуютъ только тѣ поводы, на основѣ которыхъ мы схватываемъ отличающуюся отъ нихъ, хотя и похожую на нихъ идею. Такимъ образомъ, такъ какъ идея не можетъ быть создана путемъ размышленія, то ее необходимо разсматривать какъ изначальную собственность души, о которой она вспоминаетъ при видѣ ея копій въ чувственномъ мірѣ. Познаніе идей это—ἀνάμνησις (воспоминаніе) [2]). Поэтому Платонъ предполагаетъ въ миѳическомъ изложеніи въ „Федрѣ", что душа человѣка съ ея родственной міру идей сверхчувственной частью „созерцала" идеи передъ вступленіемъ въ земную жизнь и вотъ вспоминаетъ ихъ при воспріятіи соотвѣтствующихъ явленій. При этомъ изъ связаннаго съ болью чувства удивленія, вызваннаго разницей между идеей и ея явленіемъ, рождается философское влеченіе, полная тоски любовь къ сверхчувственной идеѣ, ἔρως [3]), которая снова ведетъ изъ преходящей сущности чувственности къ безсмертному содержанію міра идей [4]).

Индуктивный характеръ, который такимъ образомъ носитъ познаніе идей у Платона, — и у него господствуетъ аналогія къ оптическому воспріятію,—становится въ интересную параллель къ γνώμη γνησίη (раціональному познанію) Демокрита (§ 32). Въ обоихъ случаяхъ дѣло идетъ о непосредственномъ „созерцаніи" чистыхъ формъ (ἰδέαι) абсолютной дѣйствительности, которое не дается никакимъ чувственнымъ воспріятіемъ [5]).—

---

[1]) Respublica 514 и сл. Phaedo 73.

[2]) Meno 80 и сл., Phaedrus 249 и сл., Phaedo 72 и сл.

[3]) Phaedrus 250 и сл. и въ особенности Symposion 200 и сл.

[4]) При этомъ ученіе объ ἔρως принимаетъ въ Symposion болѣе общій смыслъ, стремленіе видѣть основу жизни всего становящагося (γένεσις) въ тоскѣ по идеямъ (οὐσία) и подготовляетъ такимъ образомъ телеологическую систему ученія объ идеяхъ (см. ниже).

[5]) По отношенію къ Платону также, какъ и къ Демокриту (срвн. стр. 103) можно было бы говорить съ одинаковымъ правомъ о „сенсуализмѣ": оба философа объявляютъ истинное познаніе ὄντως ὄν изъ акта вобранія

Изложеніе этихъ ученій является у Платона (Федръ и Пиръ) въ миѳической формѣ; ибо такъ какъ дѣло идетъ о временномъ процессѣ познанія вѣчнаго, о генезисѣ созерцанія абсолютнаго бытія, то діалектическое изложеніе становится невозможнымъ.

Такъ какъ идеи это гипостазированныя родовыя понятія, то для Платона по первому очерку существуетъ столько идей, сколько имѣется родовыхъ понятій или общихъ именъ для различныхъ воспринимаемыхъ вещей [1]); поэтому существуютъ идеи всего, что только можно такъ или иначе мыслить: идеи вещей, свойствъ и отношеній, продуктовъ искусства и природы, идеи добраго такъ же, какъ идеи дурного, высокаго и низкаго [2]). Болѣе поздніе діалоги, Пиръ, Федонъ, Тимей, говорятъ только частью о такихъ идеяхъ, которымъ присуща опредѣленная цѣнность, какъ добро, красота, частью о такихъ, которыя отвѣчаютъ опредѣленнымъ продуктамъ природы (огонь, снѣгъ и т. д.), частью, наконецъ, о математическихъ отношеніяхъ (большомъ и маломъ, единствѣ и двойственности). Аристотель сообщаетъ, что Платонъ (въ болѣе позднее время) не признавалъ идей произведеній искусства, отрицаній и отношеній, наоборотъ, онъ разсматривалъ какъ идеи главнымъ образомъ родовыя понятія, взятыя изъ области природы [3]). Теперь уже нельзя установить болѣе точнаго опредѣленія того объема, въ предѣлахъ котораго этотъ философъ развилъ или хотѣлъ развить ученіе объ идеяхъ (въ особенности въ различные періоды своего развитія).

Въ общемъ порядокъ слѣдованія діалоговъ говоритъ въ пользу предположенія, что Платонъ конструировалъ міръ идей сначала, исходя изъ логическо-гносеологической точки зрѣнія на родовыя понятія, но съ теченіемъ времени приходилъ все болѣе и болѣе къ попыткѣ искать въ этомъ

ἰδέαι душой, который, правда, не опосредствованъ органомъ чувства, но всетаки мыслится аналогичнымъ (оптическому) воспріятію.

[1]) Respublica 596.

[2]) Отдѣльныя подтверждающія мѣста (см. *Zeller* II³ 585 и сл.). Діалогъ Parmenides доказываетъ съ тонкой ироніей „молодому Сократу“, что онъ долженъ еще дойти до признанія идей волосъ, грязи и т. д. (см. 130 и сл.). Еще въ среднемъ слоѣ Respublica (596 и сл.). Платонъ пользуется для иллюстраціи своего ученія идеею кровати и т. д.

[3]) Metaphysica XI 3, 1070a 18.

сверхчувственномъ мірѣ наивысшія опредѣленія по цѣнности и основныя онтологическія формы, по подобію которыхъ образованъ чувственный міръ становленія. Такимъ образомъ, изъ міра идей получился идеальный міръ: мѣсто родовыхъ понятій заняли нормы опредѣленія по цѣнности; основная этическая черта его философствованія стала пріобрѣтать все большее значеніе, какъ это обнаруживается также въ слѣдующемъ.

Чѣмъ энергичнѣе ученіе объ идеяхъ отдѣлило въ первомъ очеркѣ оба міра другъ отъ друга, тѣмъ труднѣе сдѣлалось для Платона опредѣленіе отношенія чувственныхъ вещей къ ихъ идеѣ. Представленію, которое этотъ философъ развиваетъ въ діалогахъ Менонъ, Тэететъ, Федръ, Пиръ, а также еще въ Федонѣ по вопросу о возникновеніи понятій, вполнѣ соотвѣтствуетъ чаще всего приводимый въ этихъ діалогахъ признакъ этого отношенія—сходство; ибо оно образуетъ психологическое основаніе, въ силу котораго [1]) при воспріятіи должно появиться воспоминаніе объ идеѣ. Но сходство [2]) не равенство: идея никогда не является вполнѣ въ вещахъ [3]), и сообразно съ этимъ Платонъ характеризуетъ это отношеніе обоихъ міровъ какъ μίμησις [4]) (подражаніе), при чемъ идея разсматривается какъ прообразъ (παράδειγμα), а чувственная вещь какъ копія (εἴδωλον) [5]),—именно въ этомъ заключается меньшая степень реальности, которою обладаетъ тѣлесный міръ въ сравненіи съ ὄντως ὄν (истиннымъ бытіемъ). Съ другой стороны, идея, разсматриваемая съ ло-

[1]) Теперь сказали бы: по закону ассоціаціи идей, который, между прочимъ, Платонъ ясно высказываетъ въ этомъ отношеніи въ Phaedo 73 и сл.

[2]) Противъ этого сходства Parmenides (131 и сл.) выставляетъ діалектическое возраженіе, что оно предполагаетъ tertium comparationis между идеей и явленіемъ и т. д. до безконечности. Это аргументъ τρίτος ἄνθρωπος Срвн. Aristoteles „Metaphysica“ VI 13, 1039a 2.

[3]) Къ подчеркиванію этого Платона побуждало, конечно, также несоотвѣтствіе дѣйствительной жизни понятіямъ этическихъ нормъ, теоретически же главнымъ образомъ вліяніе со стороны математическихъ понятій, которыя никогда не даются воспріятіемъ. Срвн. Phaedo 73a, Meno 85e. Съ этимъ, между прочимъ, находится въ самой тѣсной связи также гипотетическое обсужденіе понятій.

[4]) Мы оставляемъ открытымъ вопросъ о томъ, не заимствовалъ ли онъ уже тогда этотъ терминъ изъ пиѳагорейскаго ученія о числахъ.

[5]) Срвн. сравнительно раннее изложеніе (Respublica 595 и сл.), стоящее, правда, подъ большимъ вліяніемъ стремленія къ приспособленію.

гической стороны, представляетъ изъ себя единое, пребывающее равный самому себѣ [1]), къ чему чувственныя вещи съ ихъ возникновеніемъ, измѣненіемъ и гибелью причастны (μετέχειν) только періодами [2]), а это отношеніе затѣмъ понимается, въ свою очередь, онтологически такимъ образомъ, что смѣна свойствъ въ чувственныхъ вещахъ сводится на появленіе и удаленіе идей, вслѣдствіе чего идея то присутствуетъ въ отдѣльной вещи (παρουσία) [3]), то снова оставляетъ ее [4]).

Этотъ болѣе поздній оборотъ (Федонъ) заключаетъ въ себѣ уже одну мысль, которая первоначально была, повидимому, чужда ученію объ идеяхъ, а именно: мысль, что такъ или иначе въ идеяхъ надо искать причину того, что чувственныя вещи являются такъ, какъ онѣ это дѣлаютъ въ дѣйствительности. Вначалѣ намѣреніе Платона заключается только въ томъ, чтобы познать пребывающее истинное бытіе: ученіе объ идеяхъ не ставитъ своей задачей объясненіе міра явленій въ Менонѣ, Тэететѣ, Федрѣ и Пирѣ. Въ постановкѣ этой проблемы заключается значеніе діалога „Софистъ". Сопоставляя критически ученіе объ идеяхъ съ другими метафизическими системами, онъ спрашиваетъ, какимъ же образомъ можетъ быть понятъ изъ этихъ сверхчувственныхъ образовъ, далекихъ отъ всякаго движенія и измѣненія, низшій міръ чувственнаго явленія и ихъ стано-

---

[1]) Parmenides (130 и сл.) дѣлаетъ въ этомъ отношеніи діалектическія возраженія по элеатской схемѣ, о чемъ Платонъ (Philebus 14 и сл). говоритъ только очень коротко.

[2]) Symposion 211b.

[3]) Phaedo 100d.

[4]) Тотъ способъ, какимъ Phaedo (102 и сл.) рисуетъ это, обнаруживаетъ удивительную аналогію къ ученію Анаксагора, которое и вообще (см. ниже) играетъ важную роль въ этомъ діалогѣ. Подобно тому, какъ у Анаксагора отдѣльныя вещи обязаны смѣной своихъ свойствъ привступленію или удаленію качественно неизмѣнныхъ самихъ по себѣ χρήματα (§ 22), такъ тутъ къ вещамъ привступаетъ (προςγίγνεσθαι) идея, какъ факторъ, который своимъ появленіемъ или исчезновеніемъ создаетъ или отнимаетъ свойства у вещей; при этомъ изъ идей, которыя исключаютъ другъ друга, одна, находящаяся уже въ вещи, не впускаетъ другую. Это изложеніе лежитъ, надо полагать, въ существенныхъ чертахъ въ основѣ Гербартовскаго пониманія идей, какъ „абсолютныхъ качествъ".

вленія (Werdens), и показываетъ, что имматеріалистическій элеатизмъ точно также не способенъ дать это объясненіе, какъ и прежній. Ибо, чтобы объяснить движеніе чувственнаго міра, идеи должны быть сами снабжены движеніемъ, жизнью, душой и разумомъ; но εἰδῶν φίλοι (сторонники идей) отрицаютъ за ними какъ разъ всѣ эти качества и въ особенности самое важное,—движеніе [1]).

Съ разрѣшеніемъ поставленной такимъ образомъ задачи платоновская философія достигаетъ своей наивысшей точки Въ Федонѣ Платонъ объявляетъ, что причину (αἰτία) міра явленій надо искать только въ идеяхъ, и какъ бы ни мыслили себѣ это отношеніе, чувственная вещь обязана своими свойствами только идеѣ [2]); что это самое твердое изъ его убѣжденій и въ выявленіи этого положенія заключается наивысшая задача діалектики. Въ томъ же діалогѣ онъ вводитъ тѣ два элемента, съ помощью вобранія которыхъ образовалась у него эта новая фаза ученія объ идеяхъ: анаксагореизмъ и пиѳагореизмъ [3]).

---

[1]) Sophistes 248 и сл. Авторъ діалога Sophistes кладетъ въ основу этой критики (247d) опредѣленіе, по которому ὄντως ὄν должно мыслится какъ δύναμις, а обладающее бытіемъ какъ сила (чтобы объяснить процессъ происхожденія). Хотя это выраженіе и нельзя истолковать въ смыслѣ аристотелевской терминологіи (срвн. *Zeller* II[3] 575, 3), тѣмъ не менѣе этотъ взглядъ лежитъ совсѣмъ не въ томъ направленіи, въ которомъ Платонъ позже разрѣшилъ эту проблему: δύναμις это дѣйствующая сила (срвн. Respublica 477, гдѣ терминъ δύναμις употребленъ въ смыслѣ способности души), а идеи это цѣлевыя причины, а не такія „способности“, которыя (по Respublica въ др. мѣст.) можно опредѣлить только съ помощью ихъ дѣйствій.

[2]) Phaedo 100d, гдѣ, повидимому, дѣлаются намеки на „Sophistes“.

[3]) Приблизительно ко времени этого поворота въ Академію вступилъ Аристотель; отсюда его изложеніе генезиса ученія объ идеяхъ (Metaphysica Ib). Большое значеніе, которое приписывается тамъ пиѳагорейскому ученію въ отношеніи Платона, не отвѣчаетъ дѣйствительности по отношенію къ основнымъ діалогамъ (Theaetetus, Phaedrus, Symposion): фактически это вліяніе начинается только въ діалогѣ Philebus; но Phaedo обнаруживаетъ уже какъ въ выборѣ лицъ, такъ и въ обсужденіи проблемъ вниманіе къ пиѳагорейской философіи. Между прочимъ самъ Аристотель замѣчаетъ въ другомъ мѣстѣ (Metaphysica XII, 4, 1078 b 9), что первоначальная концепція ученія объ идеяхъ была независима отъ пиѳагорейской числовой теоріи.

Хотя идеи по своему понятію не должны сами вступать въ процессъ движенія и измѣненія, но онѣ могутъ быть причинами процесса происхожденія (Geschehens) только въ томъ смыслѣ, что онѣ представляютъ тѣ *цѣли*, которыя реализуются въ явленіяхъ. Единственное пониманіе, которое является поэтому возможнымъ съ точки зрѣнія ученія объ идеяхъ для объясненія процесса происхожденія (Geschehens), это *телеологическое* [1]): истинное отношеніе между идеей (οὐσία) и явленіемъ (γένεσις) это отношеніе цѣли. Попытку провести эту точку зрѣнія Платонъ находитъ въ ученіи Анаксагора о νοῦς (разумѣ), но, подвергая анаксагорово изложеніе рѣзкой критикѣ [2]), онъ прибавляетъ, что какъ обоснованіе, такъ и проведеніе телеологическаго взгляда на міръ возможно только на основѣ ученія объ идеяхъ [3]).

То же ученіе обнаруживается, развиваясь дальше въ Филебѣ и въ соотвѣтствующей части Государства. Межъ тѣмъ какъ уже діалогъ Софистъ [4]), исходя изъ формально логической точки зрѣнія, обращалъ вниманіе на то, что между самыми идеями въ свою очередь имѣетъ также мѣсто κοινωνία (общность), подобная той, какая существуетъ между явленіями и идеей: — отношеніе координаціи и подчиненія, Государство [5]) и Филебъ [6]) также подчеркиваютъ систематическое единство οὐσία (сущности) и находятъ его въ *идеѣ добра*, охватывающей собой всѣ другія идеи. Этимъ пирамида понятій достигаетъ своей вершины, но не съ помощью формально логическаго процесса абстракціи, а, какъ это происходитъ во всей платоновской діалектикѣ, путемъ онтологической интуиціи, которая высказываетъ здѣсь свою послѣднюю и высшую ὑπόθεσις [7]) (гипотезу). Ибо такъ какъ все, что есть, представляетъ для какой-нибудь

[1]) Philebus 54 c: ξύμπασαν γένεσιν οὐσίας ἕνεκα γίγνεσθαι ξυμπάσης.

[2]) Phaedo 97 и сл.

[3]) Тамъ же 99 и сл., Онъ называетъ это Δεύτερος πλοῦς философіи, развитіе которой онъ набрасываетъ тамъ, 95c и сл. какъ развитіе теоріи, объясняющей процессъ происхожденія (Geschehens).

[4]) Sophistes 251 и сл.

[5]) Respublica 511 b.

[6]) Philebus 16 и сл.

[7]) Phaedo 101d, Respublica въ др. м.

цѣли добро, то идея добра вообще или абсолютной цѣли это идея, которой подчинены всѣ остальныя,—подчиненіе больше телеологическаго, чѣмъ логическаго характера. Поэтому она стоитъ еще выше бытія и познанія (обоихъ высшихъ подраздѣленій) [1]); она—солнце [2]) въ царствѣ идей: все остальное получаетъ отъ нея какъ свою цѣнность, такъ и свою дѣйствительность, Она—*міровой разумъ*,—ей подобаетъ названіе νοῦς (разума) и *божества.*

Платонъ самъ противопоставляетъ въ Филебѣ, 28 и сл. это имматеріалистическое завершеніе анаксагоровской мысли, лишенной разума естественной необходимости (Демокрита). При этомъ νοῦς (разумъ) и божество отождествляются собственно со всѣмъ міромъ идей (αἰτία — причина Срвн. Zeller II [3]) 577 и сл.), а идея добра—только постольку, поскольку она охватываетъ собой всѣ остальныя. Но и тутъ нѣтъ рѣчи о личномъ божественномъ духѣ. Срвн. однако-жъ *G. F. Rettig* „Αἰτία im Philebus" (Бернъ 1866).—*K. Stumpf* „Verhältnis des platonischen Gottes zur Idee des Guten" (Галле 1869).

Итакъ, телеологическое объясненіе міра состоитъ у Платона въ томъ, что онъ разсматриваетъ бытіе, міръ идей одновременно и какъ цѣль и какъ причину [3]) процесса происходящаго (Geschehens), тѣлеснаго міра и на ряду съ этой цѣлевой причиной не признаетъ никакихъ иныхъ причинъ въ собственномъ смыслѣ этого слова. И въ области частныхъ отношеній въ томъ, что происходитъ, вещи, которыя представляются чувственному воспріятію, какъ дѣйствующія, активныя, имѣютъ для него значеніе только побочныхъ причинъ [4]) (ξυναιτία): истинная причина это—цѣль.

Но идея никогда не реализуется въ тѣлесной вещи вполнѣ, и если эта мысль была свойственна уже первому очерку ученія объ идеяхъ, то она получила новую пищу и значеніе въ склонности Платона къ пиѳагорейскому ученію,

---

[1]) Respublica, 508 и сл.

[2]) Тамъ-же, срвн. 517b.

[3]) Въ Philebus 26e изслѣдованіе четвертаго принципа открывается вполнѣ опредѣленнымъ заявленіемъ, что ἡ τοῦ ποιοῦντος φύσις (сущность дѣйствующаго) отличается отъ αἰτία только по имени, а если затѣмъ эта αἰτία отыскивается въ цѣли, въ идеѣ добра, то такимъ образомъ и оказывается установленнымъ понятіе цѣлевой причины.

[4]) Phaedo 99b, гдѣ причина отличается отъ οὗ ἄνευ τὸ αἴτιον οὐκ ἄν ποτ' εἴη αἴτιον.

противопоставлявшему другъ другу совершенный и несовершенный міръ. Но чѣмъ больше міръ идей становился идеальнымъ міромъ, совершеннымъ бытіемъ, царствомъ цѣнностей, тѣмъ менѣе можно было видѣть въ немъ причину несовершенствъ въ чувственномъ мірѣ: послѣднюю, наоборотъ, можно было искать только въ *„необладающемъ бытіемъ"*. Ибо чувственный міръ, какъ вѣчно становящееся причастенъ не только къ бытію (идеямъ), но и къ не обладающему бытіемъ (μὴ ὄν) [1]). А необладающимъ бытіемъ Платонъ считаетъ вмѣстѣ съ элеатами пустое пространство [2]). Однако-жъ онъ смотрѣлъ на него съ точки зрѣнія пиѳагорейцевъ какъ на нѣчто лишенное формы, лишенное вида, и именно потому—какъ на чистое отрицаніе (στέρησις) [3]) бытія, но оно, по его теоріи, способно принять всевозможные виды и получаетъ ихъ посредствомъ математическихъ опредѣленій. Въ этомъ смыслѣ Платонъ включилъ въ „Филебѣ" [4]) въ свою телеологическую метафизику основное пиѳагорейское противоположеніе, опредѣливъ какъ два первыхъ принципа нуждающагося въ объясненіи опытнаго міра ἄπειρον—безконечное пространство, лишенное опредѣленнаго вида, — и πέρας—его математическое ограниченіе и формированіе. Изъ соединенія ихъ обоихъ, училъ онъ дальше, получается въ результатѣ міръ отдѣльныхъ чувственныхъ вещей, а основаніе этого „смѣшенія" образуетъ четвертый и самый высшій принципъ, αἰτία, идея добра или міровой разумъ, νοῦς.

Математика, важность которой для діалектики была подчеркнута уже выше (стр. 204, примѣч. 3), пріобрѣтаетъ такимъ образомъ въ системѣ Платона также онтологическое значеніе: математическія формы представ-

---

[1]) Respublica 477a.

[2]) Что μὴ ὄν, которое въ Philebus называется ἄπειρον, въ Timaeus (срвн. § 27) δεξαμένη, ἐκμαγεῖον и т. д., есть пространство, это доказалъ *Zeller* II³ 605 и сл. (Срвн. также *H. Siebeck* „Untersuchungen" 49 и сл.); именно потому въ этомъ изложеніи Платонъ избѣгалъ выраженія „матерія", у котораго есть неизбѣжно побочный смыслъ еще не принявшаго формы вещества (ὕλη въ аристотелевскомъ, не фиксированномъ еще Платономъ смыслѣ этого слова).

[3]) Срвн. Aristoteles „Physica" I 9, 192 a 6.

[4]) Philebus 23 и сл.

ляють собой промежуточный членъ, посредствомъ котораго идея цѣлесообразно формируетъ пространство въ чувственный міръ [1]). Только здѣсь находитъ себѣ объясненіе то мѣсто, которое нашъ философъ отводитъ этой наукѣ въ связи его ученія о познаніи: и математика есть познаніе не становящагося, а пребывающаго (поэтому она, повидимому, вполнѣ причисляется въ прежнихъ діалогахъ къ діалектикѣ) [2]); но у ея объектовъ, въ особенности у геометрическихъ, есть что-то чувственное, что отличаетъ ее отъ идей (въ болѣе позднемъ пониманіи ихъ цѣнности). Поэтому математика принадлежитъ по схематизирующему изложенію Государства (509 и сл., 523 и сл.) не къ δόξα (познанію γένεσις—генезиса), а только къ νόησις (познанію οὐσία—сущности), но въ предѣлахъ послѣдней ее какъ διάνοια слѣдуетъ отдѣлять отъ собственнаго ἐπιστήμη, познанія идеи добра; она является также и въ воспитаніи въ идеальномъ государствѣ высшей предварительной ступенью къ философіи, но именно только таковой.—О Платонѣ какъ математикѣ, о введеніи имъ опредѣленій и аналитическаго метода см. *Cantor* „Geschichte der Mathematik" I, 183 и сл.

Наконецъ изъ пиѳагорейской числовой теоріи Платонъ заимствовалъ въ послѣдній періодъ своей дѣятельности тотъ принципъ, съ помощью котораго онъ надѣялся разрѣшить задачу систематическаго изложенія и расчлененія міра идей. Логическія попытки въ этомъ направленіи [3]) были оставлены, какъ только Платонъ поставилъ, руководясь телеологическимъ принципомъ, во главу идею добра. Въ противоположность этому ему казался подходящимъ методъ пиѳагорейцевъ, которые попытались провести развитіе понятій по схемѣ ряда чиселъ. Воспринявъ эту мысль, Платонъ символизировалъ также отдѣльныя идеи съ помощью идеальныхъ чиселъ. Ихъ элементами онъ называетъ (по аналогіи съ принципами, статуированными въ

---

[1]) Полезно и въ данномъ случаѣ не упускать изъ виду параллели къ Демокриту, у котораго только на мѣсто цѣлесообразно дѣйствующей αἰτία, о которой говоритъ Philebus, становится ἀνάγκη (ἡ τοῦ ἀλόγου καὶ εἰκῇ δύναμις καὶ τὰ ὅπῃ ἔτυχεν, Philebus 28d), а въ остальномъ κενὸν и σχήματα (ἰδέαι Демокрита) тоже производятъ чувственный міръ. Въ виду этого мы въ правѣ видѣть въ изложеніи Philebus 23—26 также указаніе на Демокрита, которымъ Платонъ пользовался, повидимому, для этого діалога и въ другихъ отношеніяхъ. Срвн. стр. 177, примѣч. 1.

[2]) Какъ Meno иллюстрируетъ познаніе идей на геометрическомъ примѣрѣ (пиѳагоровой теоремѣ).

[3]) Повидимому слѣды отъ преній школы по этому поводу сохранились въ Sophistes (въ особенности 254 и сл.).

„Филебѣ" по отношенію къ чувственному міру) ἄπειρον (безграничное), которое имѣетъ тутъ значеніе „умопостигаемаго пространства" [1]), и πέρας (ограниченіе), а изъ ἕν (единаго), съ которымъ идея добра была отождествлена [2]), онъ вывелъ остальныя идеи какъ послѣдовательныя ступени обусловливающаго и обусловливаемаго (πρότερον καὶ ὕστερον).

Слабые слѣды этой попытки, предпринятой въ старости, встрѣчаются еще въ Филебѣ и въ Законахъ; что касается остального, то наши свѣдѣнія объ этихъ ἄγραπτα δόγματα (неписанномъ ученіи) мы получили только отъ Аристотеля (Metaphysica I 6 и сл., XII 4 и сл.).—Срвн. *A. Trendelenburg* „Platonis de ideis et numeris doctrina ex Aristotele illustrata" Лейпцигъ 1826) и *Zeller* II³ 567 и сл.

36. Такимъ образомъ, сообразно своему первому мотиву ученіе Платона объ идеяхъ представляетъ изъ себя опредѣленно выраженную *этическую метафизику*, и этому соотвѣтствуетъ то, что той философской дисциплиной, надъ которой онъ больше всего и наиболѣе плодотворно работалъ, была *этика*. Понятія нравственныхъ нормъ занимали съ самаго начала среди идей, развитіемъ которыхъ занималась діалектика, выдающееся мѣсто, а имматеріализмъ теоріи двухъ міровъ съ первыхъ шаговъ заключалъ въ себѣ отвергавшую чувственный міръ, несвойственную грекамъ мораль. Такъ „Тэететъ" [3]) выставляетъ построенный на удаленіи отъ міра идеалъ философа, который, спѣшитъ какъ можно скорѣй уйти къ божеству, такъ какъ земная жизнь полна злого, и даже въ „Федонѣ" [4]) еще развивается очень подробно эта отрицательная мораль. Вся жизнь философа, говорится тамъ, представляетъ уже собой умираніе, очищеніе души отъ наслоеній чувственнаго существованія. Душа находится въ тѣлѣ, какъ въ тюрьмѣ, изъ которой ей нужно освободиться съ помощью знанія и добродѣтели.

Этотъ взглядъ, въ которомъ слышится отзвукъ болѣе древнихъ моральныхъ ученій, въ особенности пиѳагорейской философіи, принялъ затѣмъ въ метафизикѣ ученія объ

[1]) Срвн. *H. Siebeck* „Untersuchungen" 97 и сл.

[2]) Aristoxenes „Elementa harmonica" II 30.

[3]) Theaetetus 172, 176 и сл.

[4]) Phaedo 64 и сл.

идеяхъ особую форму, которой была создана *психологическая основа* также и для положительной этики платоновской системы. „Душа“ должна была по теоріи двухъ міровъ занимать своеобразное промежуточное положеніе, которое не могло быть проведено безъ затрудненій и противорѣчій. По своему идеальному назначенію она должна обладать способностью схватить идеи, а потому должна быть родственной имъ [1]): она принадлежитъ къ сверхчувственному міру и потому ей должны быть присущи всѣ его свойства, невозникаемость и неразрушимость, единство и неизмѣнность. Но такъ какъ она является носительницей идеи жизни [2]) и въ качествѣ самаго движенія представляетъ нѣчто вѣчно подвижное, то она только очень похожа на идеи, но не одинакова съ ними [3]). Поэтому Платонъ, правда, признаетъ ея предсуществованіе и то, что она продолжаетъ существовать за предѣлами земной жизни, но какъ принадлежащая къ γένεσις (генезису), она тоже только причастна къ этому свободному отъ измѣненій бытію, лежащему внѣ власти времени, но не тождественна съ нимъ. Съ другой стороны, сократовскій принципъ требуетъ, чтобы искать основанія для идеи добрыхъ или дурныхъ свойствъ души не во внѣшнихъ обстоятельствахъ, а въ ней самой [4]), а такъ какъ на ея сущность, родственную міру идей, нельзя возлагать отвѣтственности за дурное рѣшеніе, принятое душой, то необходимо допустить, что это высшее срослось съ чувственными склонностями, направленными на преходящее [5]). Изъ этихъ мотивовъ получается въ результатѣ ученіе Платона о трехъ „частяхъ“ души, которое излагается—сообразно съ сутью дѣла—въ „Федрѣ“ [6]) миѳически, а въ „Государствѣ“ оно кладется вполнѣ догматическимъ образомъ въ основу этической теоріи. Съ руководящей и разумной частью души (ἡγεμονικόν, λογιστικόν), обращенной къ міру идей, связаны двѣ части,

---

1) Phaedo 78 и сл.
2) Тамъ же 105d.
3) ὁμοιότατον. Тамъ же 80b.
4) Respublica 617 и сл.
5) Тамъ же 611 и сл.
6) Phaedrus 246 и сл.

полныя аффектовъ: болѣе благородная — исполненная силы волевая дѣятельность (θυμός, θυμοειδές) и менѣе благородная — чувственное желаніе (ἐπιθυμητικόν φιλοχρήματον). Эти *три* „части“ являются въ „Федрѣ“ и въ „Государствѣ“ какъ формы дѣйствія (εἴδη) единой души; поэтому еще въ „Федонѣ“ душа, названная тамъ единой, соединяетъ и въ потусторонней жизни всѣ тѣ функціи, которыя въ иныхъ случаяхъ приписываются этимъ тремъ частямъ [1]). Только миѳы въ „Тимеѣ“ говорятъ впервые опредѣленно о μέρη (частяхъ), изъ которыхъ сложена душа, разсматриваютъ ихъ поэтому, какъ способныя къ отдѣленію другъ отъ друга, такъ что одна часть νοῦς (разумъ)—безсмертна, а обѣ другія смертны [2]).

Jos. Sieger „Platonische Studien III. Die platonische Psychologie“ (Инсбрукъ. 1872).—*P. Wildauer* „Die Psychologie des Willens“ II (Инсбр. 1879).— *H. Siebeck* „Geschichte der Psychologie“ I, 1, 187 и сл.—Schulthess „Platonische Forschungen“ (Боннъ 1875).

Психологія Платона не есть результатъ его ученія о природѣ, а она является покоющейся на этическихъ и отчасти теоретико-познавательныхъ мотивахъ метафизической предпосылкой къ нему, какъ этому учитъ начало миѳа въ „Тимеѣ“. Предположеніе предсуществованія должно объяснить познаніе идей (посредствомъ ἀνάμνησις — воспоминанія), а, съ другой стороны,—ту вину, за которую сверхчувственная душа была сослана въ земное тѣло (срвн. миѳъ въ „Федрѣ“). Съ другой стороны, предположеніе существованія послѣ жизни дѣлаетъ возможнымъ не только выходящее за предѣлы земной жизни стремленіе души къ совершенному уподобленію міру идей, но прежде всего также нравственное возмездіе. Поэтому Платонъ расписываетъ вездѣ (Горгій, Государство, Федонъ) эту часть своего ученія въ миѳическихъ изображеніяхъ суда надъ умершими, переселенія душъ и т. д. Поэтому какъ бы мало убѣдительны ни были тѣ доказательства, которыя Платонъ привелъ въ пользу индивидуальнаго безсмертія, тѣмъ не менѣе убѣжденіе въ существованіи его принадлежитъ къ наиболѣе существеннымъ составнымъ частямъ его ученія. Среди аргументовъ, съ помощью которыхъ онъ обосновываетъ это убѣжденіе, наиболѣе цѣннымъ является доводъ, которымъ онъ (Федонъ 86 и сл.) борется противъ пиѳа-

---

[1]) Въ Phaedrus чувственной склонности приписывается то довременное рѣшеніе души, изъ котораго объясняется то, что она попала въ земную жизнь. Въ Phaedo судьба души послѣ смерти ставится въ зависимость отъ того, насколько она находилась во власти чувственныхъ желаній. Предсуществованіе и дальнѣйшее существованіе послѣ жизни приписываютъ въ обоихъ случаяхъ всей душѣ.

[2]) Timaeus 69 и сл.

горейскаго опредѣленія души, какъ гармоніи тѣла, показывая ея субстанціальную самостоятельность именно въ пользованіи тѣломъ [1]). Самый слабый аргументъ представляетъ, конечно, тотъ доводъ, въ которомъ „Федонъ“ по мнѣнію автора дѣлаетъ общую сводку всѣмъ остальнымъ и завершаетъ ихъ, это—діалектическая подстановка на основѣ двусмысленнаго значенія слова ἀθάνατος (безсмертный), въ силу котораго душа объявляется безсмертной потому, что она не можетъ существовать иначе какъ обладая жизнью (Федонъ, 105 и сл.). Срвн. *K. F. Hermann* „De immortalitatis notione in Platonis Phaedone“ (Марбургъ 1835), его же „De partibus animae immortalibus (Гёттингенъ 1850).—*K. Ph. Fischer* „Platonis de immortalitate animae doctrina“ (Эрлангенъ 1845).—*P. Zimmermann* „Die Unsterblichkeit der Seele in Platonis Phaedone“ (Лейпцигъ 1869).—*G. Teichmüller* „Studien“ I, 107 и сл.

Очень трудно и осталось не вполнѣ выясненнымъ отношеніе трехъ частей души къ сущности души, единство которой Платонъ въ общемъ, правда, удерживаетъ, но только въ немногихъ мѣстахъ подчеркиваетъ его особенно. Дѣло въ томъ, что, съ одной стороны, всѣ три части принадлежатъ (Федръ) къ сущности индивида (чтобы сдѣлать понятнымъ паденіе души во время предсуществованія); съ другой, этотъ вопросъ представляется въ такомъ свѣтѣ, что обѣ низшія части возникли только изъ соединенія съ тѣломъ, и потому истинная сущность души, νοῦς (разумъ) можетъ снова въ заключеніи освободиться отъ нихъ съ помощью добродѣтельной жизни (Государство 611, Федонъ 83). Этотъ слабый пунктъ принесла съ собой рѣзкая и непримиримая противоположность двухъ міровъ (Государство, 435 и сл).—Также неопредѣлененъ специфически психологическій смыслъ дѣленія на три части, происхожденіе котораго изъ этической оцѣнки не подлежитъ никакому сомнѣнію. Оно далеко не тождественно съ принятымъ въ эмпирической психологіи нашего времени подраздѣленіемъ на представленія, чувствованія и волевыя функціи, несмотря на нѣкоторое сходство. Ибо αἰσθήσεις (воспріятія) по Платону не принадлежатъ къ λογιστικόν (разумной части души) и ихъ необходимо поэтому приписать двумъ другимъ частямъ (хотя онъ нигдѣ не высказалъ этого прямо), а, съ другой стороны, къ νοῦς (разуму) принадлежитъ не только знаніе идей, но и соотвѣтствующая ему (по Сократу) волевая опредѣленность добродѣтели. Ближе всего, конечно, можно подойти къ платоновской мысли, если мыслить себѣ душевную жизнь расположенной въ три слоя, различныхъ по цѣнности, изъ которыхъ каждый охватываетъ свои собственныя теоретическія и практическія функціи, а именно такъ, что низшія появляются безъ высшихъ, а высшія—въ соединеніи съ низшими, по крайней мѣрѣ, въ земной жизни. Такъ Платонъ приписываетъ (Тимей 77, Государство, 441) растеніямъ ἐπιθυμητικόν (способность влеченія, желанія), къ которому у животныхъ присоединяется θυμοειδές (способность къ аффектамъ), у человѣка,—

---

[1]) Этотъ пунктъ выдвинуло въ особенности мендельсоновское подражаніе Phaedo (Берлинъ 1764) въ духѣ просвѣтительной философіи.

кромѣ того, еще λογιστικόν (способность разума). Въ физіологическомъ отношеніи νοῦς (разумъ) локализуется (Тимей 69 и сл.) въ головномъ мозгу, θυμός (способность къ аффектамъ)—въ сердцѣ, ἐπιθυμία (влеченіе) помѣщается въ печени [1]). Въ этнографическомъ отношеніи Платону приходитъ мысль (Государство 435е) отвести эллинамъ преимущество олицетворять λογιστικόν (разумную часть души), а относительно варваровъ онъ утверждаетъ, что у сѣверныхъ, воинственныхъ племенъ преобладаетъ θυμός (аффекты, страсти), у южныхъ же, болѣе мягкихъ народовъ—ἐπιθυμία (влеченіе).

На основѣ этой психологической теоріи Платонъ вышелъ далеко за предѣлы не только абстрактной простоты сократовскаго ученія о добродѣтели, но и аскетической односторонности своихъ первыхъ отрицательныхъ опредѣленій. Что только нравственная жизнь дѣлаетъ человѣка истинно счастливымъ [2])—въ этой и въ той жизни [3])—, это составляетъ также и его основное убѣжденіе; но хотя онъ склоненъ искать это истинное счастіе только въ высшемъ совершенствѣ души, благодаря которому она становится причастной къ божественному міру идей, и хотя онъ поэтому отклоняетъ всякіе мотивы полезности, приводимые обыкновенной проповѣдью морали, какъ недостойные ея [4]), тѣмъ не менѣе онъ признаетъ также какъ правомѣрные моменты *высшаго блага* всѣ тѣ виды блаженства, которые оказываются во всей широтѣ душевныхъ дѣятельностей истинными и благородными радостями. Такой рядъ благъ, расположенныхъ по ступенямъ, развиваетъ „Филебъ" [5]). Платонъ и тутъ борется [6]) противъ теоріи, которая желаетъ видѣть τέλος (конечную цѣль), въ одномъ чувственномъ удовольствіи но въ противоположность взгляду тѣхъ, кто объявляетъ всякое удовольствіе только мнимымъ [7]), онъ признаетъ реальность

---

[1]) Опредѣленія, которыя между прочимъ согласуются, повидимому, вполнѣ съ опредѣленіями Демокрита.

[2]) Respublica 353 и сл.

[3]) Срвн. весь конецъ Respublica, 9 и 10 книги.

[4]) Respublica 362, Theaetetus 176, Phaedo 68 и сл.

[5]) Подобнымъ же образомъ высказываются также „Законы", 717 и сл., 728 и сл.

[6]) Какъ уже въ Gorgias.

[7]) Платонъ имѣетъ тутъ въ виду, вѣроятно, Демокрита. Срвн. стр. 177, примѣч. 1.

чистаго и безболѣзненнаго чувственнаго удовольствія. Не менѣе энергично борется онъ противъ противоположной односторонности, которая ищетъ истиннаго счастія только въ разумѣніи [1]); но, признавая законность интеллектуальнаго удовольствія, онъ приписываетъ его не только разумному познанію (νοῦς), но и правильному представленію, всякому знанію и искусству [2]). Выше же всего этого онъ ставитъ стремленіе къ идеальнымъ нормамъ и ихъ осуществленіе въ индивидуальной жизнедѣятельности [3]). Вся красота и полнота жизни эллинскаго міра расплавляется тутъ въ неземной идеалъ философа и подобное же связываніе обѣихъ сторонъ существа индивида намѣчается уже въ порядкѣ слѣдованія предметовъ, которые Пиръ [4]) развиваетъ какъ порядокъ импульсовъ къ дѣйствію ἔρως (любви).

A. Trendelenburg „De Platonis Philebi consilio" (Берлинъ 1837).—*Fr. Susemihl* „Ueber die Gütertafel im Philebus" (Philol. 1863).—*R. Hirzel* „De bonis in fine Philebi enumeratis" (Лейпцигъ, 1868).

Но еще болѣе систематическимъ образомъ Платонъ основываетъ на дѣленіи души на три части изложеніе своего *ученія о добродѣтели.* Въ то время какъ онъ въ своихъ первыхъ діалогахъ старался свести отдѣльныя добродѣтели на сократовское εἶδος (идею) знанія, въ болѣе позднихъ произведеніяхъ онъ стремится къ рѣшительному признанію самостоятельности отдѣльныхъ добродѣтелей и ихъ взаимному отграниченію. У различныхъ людей перевѣшиваетъ сообразно ихъ особымъ задаткамъ [5]) та или другая часть души и они оказываются способными развить ту или иную добродѣтель: ибо для каждой изъ частей души существуетъ собственное, обоснованное ея сущностью совершенство, которое и называется ея добродѣтелью [6]). На основѣ такихъ разсужденій

---

[1]) И эти доводы (Philebus 21, 60 и сл.) можно, по меньшей мѣрѣ, съ такимъ же правомъ считать направленными какъ противъ Антисѳена или Эвклида, такъ и противъ Демокрита.

[2]) Philebus, 62 и сл.

[3]) Тамъ же, 66 и сл.

[4]) Symposion, 208 и сл.

[5]) Respublica, 410 и сл.

[6]) Тамъ же, 441 и сл.

Платонъ конструируетъ четыре *основныхъ добродѣтели*, — число, которое около этого времени начинаетъ получать въ литературѣ права гражданства: ἡγεμονικόν (руководящей, разумной части) соотвѣтствуетъ добродѣтель мудрости (σοφία), θυμοειδές (аффективной части души)—добродѣтель энергіи воли (ἀνδρία), ἐπιθυμητικόν (части, характеризующейся влеченіемъ)—соотвѣтствуетъ добродѣтель самообладанія (σωφροσύνη; наконецъ, такъ какъ совершенство души въ цѣломъ [1]) заключается въ правильномъ отношеніи ея отдѣльныхъ частей, въ выполненіи каждою частью души ея особаго назначенія (τά ἑαυτοῦ πράττειν), въ направляющей власти разума надъ двумя остальными частями [2]), то къ тремъ первымъ прибавляется въ качествѣ червертой добродѣтель основаннаго на подобающей мѣрѣ порядка, которую Платонъ называетъ δικαιοσύνη.

Это названіе (мало понятное съ точки зрѣнія индивидуальной этики [3]) возникаетъ изъ своеобразнаго способа, какимъ Платонъ вывелъ эти добродѣтели въ Государствѣ. Оставаясь вѣрнымъ тенденціи ученія объ идеяхъ, платоновская этика набрасываетъ не столько идеалъ индивида, а скорѣе идеалъ рода: она описываетъ не столько совершеннаго человѣка, сколько совершенное общество. Она по своей самой главной тенденціи—*соціальная этика*. Рѣчь идетъ о счастіи не единичнаго лица, а о счастіи всѣхъ [4]), а этого можно достичь только въ совершенномъ государствѣ.

---

[1]) Во всемъ этомъ изложеніи Respublica аскетическая мысль объ освобожденіи отъ низшихъ частей души оставлена совершенно въ сторонѣ.

[2]) Такъ какъ уже σωφροσύνη возможно только благодаря надлежащему господству разума надъ желаніями, то σωφροσύνη и δικαιοσύνη переходятъ отчасти другъ въ друга. Срвн. *Zeller* II³, 749 и сл.

[3]) Принятый въ большинствѣ случаевъ дословный переводъ „справедливость“ передаетъ въ сущности только политическій смыслъ этого понятія, а не моральный. И слово „Rechtschaffenheit“ (вѣрность праву, соблюденіе права) не покрываетъ платоновскаго понятія.

[4]) Именно потому философъ, который самъ по себѣ нашелъ бы свое блаженство въ удаленіи отъ всего земного и въ обращеніи къ божественному (срвн. выше), долженъ принимать участіе въ государственной жизни. Respublica 519 и сл.

Этика Платона завершается его ученіемъ объ *идеальномъ государствѣ.*

K. F. Hermann „Die historischen Elemente des platonischen Idealstaates" (Gesammelte Abhandlugen, 132 и сл.).—*Ed. Zeller* „Der platonische Staat in seiner Bedeutung für die Folgezeit" (Vorträge und Abhandlungen, I, 62 и сл.).—*C. Nohle* „Die Staatslehre Platons in ihrer geschichtlichen Entwicklung" (Iена, 1880).

Каково бы ни было естественное и историческое происхожденіе государствъ [1]), ихъ задача по мнѣнію Платона заключается вездѣ въ слѣдующемъ: устроить совмѣстную жизнь людей такъ, чтобы всѣ могли достичь блаженства путемъ добродѣтели. А эту задачу можно выполнить только такимъ образомъ, что всѣ условія жизни общества будутъ упорядочены по принципамъ нравственнаго назначенія человѣка. Какъ душа отдѣльнаго индивида состоитъ изъ трехъ частей, такъ и настоящее государство распадается поэтому на три обособленныя части: питающее сословіе, защищающее и учащее сословіе. На большую массу гражданъ (δῆμος, γεωργοὶ καὶ δημιουργοί, которая соотвѣтствуетъ ἐπιθυμητικόν или φιλοχρημάτον, низшей части души, влеченію), занятую заботами объ удовлетвореніи повседневныхъ потребностей, вытекающихъ изъ чувственныхъ влеченій, возлагается обязанность доставлять матеріальныя основы общественной жизни; воины и чиновники (ἐπίκουροι, соотвѣтствующіе θυμοειδές, мужественной части души) должны охранять съ самоотверженнымъ исполненіемъ своего долга существованіе государства,—съ внѣшней стороны—отражая нападеніе враговъ, а съ внутренней—приводя въ исполненіе законы; наконецъ, правители (ἄρχοντες, соотвѣтствующіе руководящей и разумной части души) руководятъ на основѣ своихъ знаній законодательствомъ и опредѣляютъ принципы управленія. Совершенство же всего государства, его „добродѣтель" это—

[1]) Взгляды софистовъ по этому вопросу развиваетъ критически первая книга Respublica (Государства). Но здѣсь невозможно прослѣдить, какъ далеко доходятъ положительные и отрицательные отзвуки ихъ взглядовъ въ изображеніи генезиса государства, которое даетъ, повидимому, самъ Платонъ во второй книгѣ (369 и сл.).

справедливость (δικαιοσύνη) [1]), заключающаяся въ томъ, что каждому обезпечены его права, и что всѣ эти три сословія, выполняя каждое свою особую задачу, обладаютъ значеніемъ, распредѣленнымъ въ правильномъ отношеніи. Поэтому правители должны обладать высшимъ образованіемъ и наукой (σοφία), воины—способностью неустрашимо выполнять свой долгъ (ἀνδρία), а „народъ"—послушаніемъ и умѣніемъ обуздывать свои желанія (σωφροσύνη).

Поэтому строй платоновскаго идеальнаго государства *аристократическій* въ самомъ настоящемъ смыслѣ этого слова:—господство лучшихъ, т.-е. знающихъ и добродѣтельныхъ. Онъ отдаетъ все законадельство и все руководство общей жизнью въ руки сословія научно образованныхъ людей (φιλόσοφοι); [2]) задача второго сословія—проводить практически ихъ приказанія и осуществлять и сохранять такимъ образомъ государство съ внѣшней и съ внутренней стороны, въ то время какъ большая масса должна работать и повиноваться.

Но такъ какъ цѣль государства заключается по Платону не въ обезпеченіи какой-нибудь внѣшней пользы, а въ добродѣтели всѣхъ гражданъ государства, то философъ требуетъ (доводя до крайности политическій принципъ грековъ) отъ индивида, члобы онъ совершенно растворился въ государствѣ, а отъ государства,—чтобы оно охватывало и опредѣляло всю жизнь своихъ гражданъ. Однако же проведеніе этой мысли, нашедшее себѣ мѣсто въ общественномъ строѣ πολιτεία (Государства), ограничивается двумя высшими сословіями, которыя объединены общимъ именемъ „стражей" (φύλακες). Для массы δῆμος (народа) нѣтъ добродѣтели, покоющейся на знаніи, а есть только обыкновенная добродѣтель вѣрности традиціямъ, которая достигается принудительнымъ путемъ строгаго примѣненія законовъ и поддерживается

[1]) Поэтому соотвѣтствующая добродѣтель индивида—этическое равновѣсіе частей его души—обозначается тѣмъ же именемъ.

[2]) Такъ надо понимать знаменитую фразу (Respublica 473d), что страданіямъ человѣчества не будетъ конца, пока не будутъ властвовать философы (т.-е. научно образованные) или пока властители не станутъ философствовать (т.-е. станутъ научно образованными людьми).

утилитарными соображеніями. Поэтому платоновское ученіе о государствѣ предоставляетъ третье сословіе самому себѣ: стремленіе къ имущественному обладанію составляетъ основное чувственное влеченіе его дѣятельности и онъ отдаетъ государству свой долгъ, создавая своей работой матеріальную основу государственной жизни и подчиняясь руководству стражей. Жизнь же послѣднихъ должна быть урегулирована государствомъ съ самаго рожденія и даже до этого. Платонъ, проникнутый сознаніемъ важности дѣторожденія, не хочетъ предоставить бракъ произволу индивидовъ, а устанавливаетъ, чтобы правители государства заботились путемъ соотвѣтствующаго отбора о нарожденіи здоровыхъ слѣдующихъ поколѣній [1]). Но воспитаніе молодежи должно также принадлежать въ его полномъ объемѣ государству. Направляясь равномѣрно на тѣлесное и на духовное развитіе, оно въ послѣднемъ отношеніи переходитъ отъ разсказыванія сказокъ и миѳовъ къ элементарному обученію, отъ послѣдняго—къ поэзіи и музыкѣ, а отъ нихъ послѣ предварительной математической подготовки къ занятію философіей и въ заключеніи къ познанію идеи добра. Но на различныхъ ступеняхъ этого воспитанія, сначала одинаковаго для всѣхъ дѣтей двухъ высшихъ сословій, руководители государства выдѣляютъ тѣхъ изъ нихъ, которыя по своимъ задаткамъ и развитію не подходятъ къ выполненію высшихъ задачъ. Изъ нихъ образуются расположенные по различнымъ ступенямъ группы воинскаго и чиновничьяго сословія. Послѣ такихъ просѣиваній остаются въ заключеніи избранные, которые вступаютъ въ сословіе архонтовъ, чтобы затѣмъ посвятить себя частью развитію науки, частью управленію государствомъ. При этомъ оба высшихъ сословія образуютъ большую семью; члены ея должны отказаться отъ всякаго рода частной собственности [2]): удовлетвореніе ихъ внѣшнихъ потребностей обезпечено государственными средствами, которыя доставляетъ третье сословіе.

---

[1]) Respublica, 457 и сл.

[2]) Respublica 416 b.

Такимъ образомъ государство должно быть по Платону *для общества воспитательнымъ учрежденіемъ;* высшая цѣль заключается въ томъ, чтобы подготовить человѣка къ переходу отъ чувственнаго къ сверхчувственному, отъ земной жизни къ божественной. Идеалъ, который витаетъ передъ этимъ философомъ въ послѣдовательномъ разрисовываніи „лучшаго государства“, это всецѣло нравственно-религіозный идеалъ. Поэтому, какъ всѣ высшіе интересы человѣка должны быть охвачены этой общественной совмѣстностью жизни, такъ нашъ философъ хочетъ монополизировать въ рукахъ государства также не только воспитаніе и науку, но и искусство и религію. Должно быть разрѣшено только то искусство, которое направляетъ свою подражательную [1]) дѣятельность на идеи и въ особенности на идею добра [2]), и если греческое καλοκαγαθία (сочетаніе красиваго съ нравственно цѣннымъ) заключалось въ томъ, что все красивое считалось вмѣстѣ съ тѣмъ хорошимъ, то Платонъ видоизмѣняетъ смыслъ этого выраженія въ томъ направленіи, что истинно красиво только добро. Точно также, хотя идеальное государство принимаетъ въ общемъ миѳы и культъ греческой государственной религіи, какъ воспитательное средство для третьяго, а отчасти (въ особенности въ пору дѣтства) и для второго сословія [3]), но оно изгоняетъ изъ миѳовъ все безнравственное и двусмысленное и допускатъ ихъ только какъ образныя изложенія этическихъ истинъ. А у философовъ есть своя религія въ наукѣ и добродѣтели, высшая цѣль которыхъ заключается въ уподобленіи идеѣ добра, божеству.

Платонъ мыслилъ свое πόλις (государство) не какъ фантастическую утопію, а со всей серьезностью какъ идеалъ, который можно провести. Поэтому онъ пользуется въ частностяхъ—въ особенности въ области общественныхъ учрежденій—многочисленными чертами, взятыми изъ дѣйствительности греческой государственной жизни, предпочтительно, конечно,—изъ болѣе строгой и болѣе аристократической организаціи дорическаго племени; и хотя онъ былъ убѣжденъ, что при существующихъ условіяхъ его идеалъ можно реализовать только силой [4]), тѣмъ не менѣе онъ вѣрилъ,

---

[1]) Respublica, 313.

[2]) Тамъ же, 376 и сл.

[3]) Тамъ же, 369 и сл.

[4]) Тамъ же, 540d.

что если бы удалось создать такое государство, то оно не только удовлетворило бы на продолжительное время своихъ гражданъ, но оказалось бы сильнымъ и побѣдоноснымъ противъ всѣхъ внѣшнихъ нападеній. Платонъ хотѣлъ развить эту мысль въ начатомъ діалогѣ Критій: государство, построенное на образованіи, должно оказаться превосходящимъ Атлантиду, государство внѣшней мощи. При этомъ передъ нимъ, конечно, витала идеализація персидскихъ войнъ; изложеніе прервалось въ самомъ началѣ и обнаруживаетъ въ описаніи Атлантиды странное сходство съ организаціей прежнихъ американскихъ культурныхъ народовъ.

Въ отношеніи частей слѣдуетъ вездѣ справляться съ Государствомъ. Діалогъ Политикъ даетъ много подобныхъ мыслей, но въ сплетеніи иного рода и не безъ склонности къ монархическимъ государственнымъ формамъ. Онъ отклоняется отъ Государства главнымъ образомъ въ ученіи о различныхъ видахъ государственнаго строя, по которому тремъ лучшимъ видамъ соотвѣтствуютъ три худшихъ [1]: королевству соотвѣтствуетъ тираннія, аристократіи—олигархія, законной демократіи—незаконная; имъ всѣмъ Платонъ противопоставляетъ седьмой видъ какъ самый лучшій строй, нарисовавъ его въ весьма неточныхъ очертаніяхъ. Въ противоположность этому Платонъ развиваетъ въ Государствѣ [2]) изъ ухудшенія идеальнаго государства (пользуясь своей психологіей), одинъ за другимъ плохія формы государственнаго строя: тимократію, при которой господствуетъ честолюбецъ (преобладаніе θυμοειδές части души, склонной къ страсти); олигархію, при которой власть попадаетъ въ руки корыстолюбивыхъ людей (преобладаніе ἐπιθυμητικόν—части души, проявляющей желанія); демократію, царство всеобщей разнузданности, и, наконецъ, тиранническій строй, какъ высвобожденіе самого позорнаго произвола.

Основная аристократическая черта платоновскаго государства не только соотвѣтствуетъ личному убѣжденію Платона и его великаго учителя, но и развивается необходимымъ образомъ изъ той мысли, что научное образованіе, въ которомъ заключается высшая добродѣтель человѣка и его единственное право на руководство государствомъ (срвн. діалогъ Горгій), можетъ быть всегда только дѣломъ немногихъ. Да и исключеніе всякой матеріальной работы изъ занятій обоихъ руководящихъ сословій стоитъ, конечно, въ связи съ общими предразсудками, которые были у грековъ въ ихъ отношеніи къ „ремесленничеству", но оправдывается у Платона убѣжденіемъ, что всякая настоящая работа предполагаетъ или влечетъ за собой любовь къ данному дѣлу, и что всякое ремесло такимъ образомъ тянетъ душу внизъ къ чувственному и должно неизбѣжно удалять ее отъ ея сверхчувственнаго назначенія. Изъ того же мотива вытекаетъ и исключеніе семейной жизни и частной собственности. Ошибочно говорить въ данномъ случаѣ о коммунизмѣ: общность женъ, дѣтей и имущества Платонъ ограничиваетъ вполнѣ опредѣленно двумя высшими сосло-

[1]) Politicus, 302 и сл.

[2]) Respublica, 545 и сл.

віями. Она должна удовлетворять не равному для всѣхъ притязанію, а предохранять отъ того, чтобы интересъ къ чему-нибудь частному не нанесъ ущерба преданности воиновъ и правителей благу государства. Эта общность есть жертва, которая приносится идеѣ добра.

Въ этомъ подчиненіи всей индивидуальной жизни безъ остатка цѣли цѣлаго состоитъ специфическій характеръ платоновской этики и вмѣстѣ съ тѣмъ и ея тенденція, которая выходитъ далеко за предѣлы греческой дѣйствительности. Этотъ философъ противопоставляетъ начинающемуся разложенію эллинской культуры идеальную картину совмѣстной государственной жизни, которой никогда не было въ дѣйствительности и которая могла впервые стать дѣйствительностью, послѣ того какъ добилась господства та мысль Платона, что вся земная жизнь имѣетъ смыслъ и цѣнность только какъ воспитаніе къ высшему сверхчувственному существованію. Въ этомъ смыслѣ средневѣковая іерархія реализовала платоновское государство, поставивъ на мѣсто философовъ священнослужителей. Другіе моменты платоновскаго идеала, наприм., господство научнаго образованія въ государственной жизни нашли отчасти осуществленіе также въ общественныхъ условіяхъ современныхъ народовъ.

Объ ученіи Платона о воспитаніи см.: *Allex. Kapp* (Минденъ 1833). *F. Snethlage* (Берлинъ, 1834). *Volquardsen* (Берлинъ, 1860). *K. Benrath* (Іена, 1871).—Объ его отношеніи къ искусству см.: *K. Justi* „Die aesthetischen Elemente in der platonischen Philosophie" (Марбургъ, 1860). — Къ вопросу о религіи см.: *F. Ch. Bauer* „Das Christliche des Platonismus" (Тюбингенъ, 1837).—Срвн. также *S. A. Byk* „Hellenismus und Platonismus" (Лейпцигъ, 1870).

Подобно тому, какъ теоретическая философія испытала нѣкоторыя измѣненія въ лекціяхъ, относящихся къ старческому возрасту философа, такъ и этика Платона подверглась въ „Законахъ" новой переработкѣ не въ ея пользу. Придя пессимистически [1]) къ отчаянію [2]) въ возможности провести свой государственный идеалъ, нашъ философъ дѣлаетъ попытку набросать картину нравственно упорядоченной жизни общества, не прибѣгая къ господствующему у него содѣйствію ученія объ идеяхъ и его послѣдователяхъ. На мѣсто философіи становится, съ одной стороны, религія въ формѣ, гораздо болѣе близкой народному способу представленія, съ другой стороны,—математика съ ея пиѳагорейскимъ

[1]) Νόμοι, 644. Убѣжденіе въ дурныхъ свойствахъ міра повышается здѣсь даже до степени предположенія злой души міра, которая противодѣйствуетъ божественной душѣ (срвн. § 37). Тамъ же, 896 и сл.

[2]) Тамъ же, 739 и сл.

рейскими развѣтвленіями музыкальной и астрономической тенденціи. Философское образованіе замѣняется практическимъ благоразуміемъ [1]) (φρόνησις) и строго опредѣленной [2]) законностью, вмѣсто сократовской добродѣтели дается полная мѣры опора въ видѣ установленнаго стариной. Такимъ образомъ государство „Государства" превращается въ смѣсь монархическо-олигархическихъ и демократическихъ элементовъ, идеальная энергія его очерка—въ компромиссъ съ историческими условіями. И все это укладывается въ длинное, часто расплывчатое изложеніе, которому, повидимому, не достаетъ также послѣдней отдѣлки и заключительной редакціи.

„Законы" обладаютъ въ силу того вниманія, которое они посвящаютъ фактамъ, высокой цѣнностью какъ историческій документъ, но при этомъ очень незначительны по своей философской цѣнности; они до такой степени отклоняются не только отъ ученія объ идеяхъ, но и отъ всего идеализма платоновскаго мышленія и до такой степени впадаютъ въ область пиѳагорейскихъ формулъ, что дѣлаютъ вполнѣ понятнымъ сомнѣніе въ ихъ подлинности (которое было съ полнымъ основаніемъ оставлено).—Срвн. *Th. Oncken* „Staatslehre des Aristoteles", 197 и сл.—*E. Zeller* II³, 809 и сл.—Статьи *Th. Bergk'a* (въ 5. Abhandlungen zur Geschichte der griechischen Philosophie und Astronomie, Лейпцигъ, 1883).—*E. Praetorius* „De legibus Platonis (Боннъ, 1884).

37. Теоретико-познавательный дуализмъ ученія объ идеяхъ позволялъ и требовалъ догматическаго опредѣленія этическихъ нормъ человѣческой жизни, но не равноцѣннаго познанія явленій природы. Ибо хотя Платонъ опредѣлилъ въ заключеніи задачу метафизики въ томъ смыслѣ, что она разсматриваетъ идеи и въ особенности идею добра какъ причину чувственнаго міра, тѣмъ не менѣе этотъ міръ остался для него по-прежнему царствомъ возникновенія и гибели, которое по предпосылкамъ его философіи никогда не можетъ стать предметомъ діалектическаго, т.-е. истиннаго познанія. Точка зрѣнія ученія объ идеяхъ требуетъ *телеологическаго взгляда на природу*, но она *не даетъ познанія природы*.

Поэтому, если Платонъ въ болѣе позднее время, уступая потребностямъ своей школы, распространилъ кругъ своего

[1]) Тамъ же, 712 въ подчеркнутомъ противоположеніи къ Respublica, 473.

[2]) Тамъ же, 746 и сл.

изслѣдованія и ученія и на естествознаніе, по отношенію къ которому онъ раньше держался совершенно въ отрицательномъ духѣ какъ Сократъ, то онъ всетаки остался при томъ взглядѣ, что по отношенію къ становленію (Werden) и гибели вещей не возможно ἐπιστήμη (раціональное, абсолютное знаніе), а только πίστις (знаніе, построенное на вѣроятности),—не наука, а только заслуживающее извѣстнаго довѣрія мнѣніе. Платонъ подчеркнулъ этотъ взглядъ вполнѣ опредѣленно и особенно рѣзко въ началѣ Тимея [1]), въ которомъ изложены плоды этихъ изслѣдованій, и претендуетъ поэтому въ своемъ ученіи о природѣ не на цѣнность истины, а только на вѣроятность. Изложеніе Тимея это только εἰκότες μῦθοι (правдоподобные миѳы) и какъ ни были они родственны съ ученіемъ объ идеяхъ, они всетаки не образуютъ существенной составной части его метафизики.

Aug. Böckh „De Platonica corporis mundanis fabrica" (Гейдельбергъ, 1809). „Untersuchungen über das kosmische System des Plato" (Берлинъ, 1852).—*H. Martin* „Études sür le Timée" (2 тома, Парижъ, 1841).

Натурфилософія Платона находится такимъ образомъ къ метафизикѣ ученія объ идеяхъ хотя и не въ одинаковомъ, но все-таки въ отношеніи, очень похожемъ на то, въ какомъ гипотетическая физика Парменида стоитъ къ его ученію о бытіи (§ 19). Въ обоихъ случаяхъ, повидимому, вниманіе къ пожеланіямъ и потребностямъ учениковъ было тѣмъ факторомъ, который подалъ поводъ мышленію философа, направленному на пребывающее бытіе, снизойти до пробнаго занятія областью измѣнчиваго. Платонъ опредѣленно называетъ (Timaeus, 59 с) эту игру съ εἰκότες μῦθοι (правдоподобными миѳами) вполнѣ заслуженнымъ для философа отдыхомъ отъ діалектической работы своей жизни; и хотя онъ связалъ съ этимъ критическое, часто также полемическое обсужденіе существующихъ взглядовъ [формальный моментъ, которому Diels (Aufsätze zum Zeller-Jubileum, 254 и сл.) придаетъ главное значеніе въ отношеніи Парменида], то у Платона имѣетъ еще гораздо большее значеніе то, что такое школьное общество, какимъ была организація Академіи по своему объему, не могло на долгое время замкнуться отъ естественнонаучнаго интереса и должно было такъ или иначе взяться за этотъ вопросъ, поскольку это было возможно [2]).

---

[1]) Timaeus, 28 и сл.—обсужденіе этого вопроса начинается короткимъ воспроизведеніемъ теоріи двухъ міровъ. Отношеніе натурфилософіи къ ученію объ идеяхъ характеризуются точнѣе всего слѣдующей извѣстной фразой, 29с: ὅτι περ πρὸς γένεσιν οὐσία, τοῦτο πρὸς πίστιν ἀλήθεια.

[2]) Срвн. тонкія замѣчанія *H. Usener'a* (Preussische Jahrbücher, LIII. 15 и сл.) о вліяніи Эвдокса.

Но въ то время какъ на основѣ ученія объ идеяхъ можно было добиться совершеннаго познанія степени цѣнности индивида, общества и его исторіи, реальное опредѣленіе природы при помощи идеи добра не дается въ частностяхъ съ тою же достовѣрностью. Поэтому, если обозначить этику и физику какъ два флигеля зданія платоновскаго ученія, то одинъ изъ нихъ, этическій, выстроенъ совершенно въ томъ же стилѣ и изъ того же матеріала, какъ и главное зданіе, а другой флигель, соотвѣтствующій физикѣ, представляетъ изъ себя легкую постройку на-спѣхъ, подражающую формамъ остального зданія.

То, что было такимъ образомъ навязано Платону и что онъ разсматривалъ лишь съ явной сдержанностью, было страннымъ образомъ возведено въ оцѣнкѣ слѣдующихъ столѣтій въ самую важную часть его ученія. Его телеологическая физика считается въ періодъ эллинизма и на протяженіи всего средневѣковья самымъ важнымъ его трудомъ, межъ тѣмъ какъ ученіе объ идеяхъ отодвигается въ большей или меньшей степени на второй планъ. При этомъ рѣшающее значеніе имѣли прежде всего родственныя черты религіозныхъ взглядовъ, но еще болѣе несомнѣнно то обстоятельство, что сама школа держалась именно этой болѣе осязательной и болѣе подходящей для нея части платоновскаго ученія. Поэтому уже Аристотель (наприм., De anima, I 2, 404b, 16) борется противъ миѳовъ Тимея совершенно такъ, какъ если бы они были вполнѣ серьезно задуманными частями платоновскаго ученія.

Основу для миѳовъ Тимея образуетъ метафизика діалога „Филебъ". Чувственный міръ состоитъ изъ безконечнаго пространства и особыхъ математическихъ формъ, которыя приняло пространство, чтобы отобразить идеи. Но дѣятельности этихъ высшихъ цѣлей нельзя познать въ понятіяхъ; поэтому Тимей начинаетъ тѣмъ, что персонифицируетъ ихъ миѳически въ видѣ *образующаго міра Бога*, δημιουργός. Онъ является цѣлесообразно дѣйствующей силой: онъ добръ и по своей добротѣ онъ создалъ міръ, принимая во вниманіе идеи, эти чистые единые „образы", съ которыхъ онъ и скопировалъ міръ [2]). Поэтому этотъ міръ представляетъ изъ себя самый совершенный, лучшій и прекрасный міръ [3]), а въ качествѣ продукта божественнаго разума и доброты онъ является единственнымъ.

---

[1]) Timaeus, 29e.

[2]) Тамъ же, 30c.

[3]) Телеологическій мотивъ въ ученіи Анаксагора, который былъ принятъ уже въ Phaedo образуетъ одно изъ основныхъ ученій Timaeus.

Совершенство даннаго *единаго* міра, на которое еще разъ указывается съ особенной торжественностью въ концѣ „Тимея", есть необходимое требованіе основной телеологической мысли. Отклоненіе противоположнаго предположенія многихъ и безчисленныхъ міровъ (Тимей, 31а) является въ особенности въ связи съ непосредственно предъидущимъ (30а) полемикой противъ Демокрита. По механическому принципу Демокрита въ средѣ безпорядочно движущихся атомовъ возникаютъ тамъ и сямъ вихри, а изъ нихъ получаются міры. Богъ, устраивающій порядокъ, формируетъ только одинъ, наиболѣе совершенный міръ.

Но что этотъ міръ тоже не вполнѣ соотвѣтствуетъ идеямъ, а только по возможности [1]), это обусловливается другимъ принципомъ чувственнаго міра, *пространствомъ*, въ которое Богъ помѣстилъ его при его образованіи. Оно не поддается познанію ни посредствомъ мышленія, ни съ помощью чувствъ (оно, слѣдовательно, не понятіе и не воспріятіе, не идея и не чувственная вещь) [2]) и представляетъ изъ себя μὴ ὄν, необладающее бытіемъ, безъ котораго ὄντως ὄν (истинное бытіе) не могло бы являться, а идеи не могли бы быть отображены чувственными вещами [3]). Оно является такимъ образомъ на ряду съ αἴτιον (причиной) особой ξυναίτιον (побочной причиной) [4]) и такимъ образомъ образованныя въ немъ вещи являются въ частностяхъ міровoго процесса также ξυναίτια (побочными причинами): [5]) онѣ образуютъ на ряду съ божественнымъ разумомъ естественную необходимость (ἀνάγκη), [6]) которая при извѣстныхъ условіяхъ становится поперекъ дороги цѣлесообразной дѣятельности этого разума. Такимъ образомъ пространство [7]) (χώρα, τόπος) это то, въ чемъ разыгрывается міровой процессъ (ἐκεῖνο ἐν ᾧ γίγνεται), что принимаетъ всѣ тѣлесныя формы (φύσις τὰ πάντα σώματα δεχομένη, а также ἡ δεξαμενή или ὑποδοχὴ τῆς γενέσεως), неопре-

[1]) Timaeus 30a, 46c.

[2]) Тамъ же, 52.

[3]) Которыя представляютъ нѣчто среднее между бытіемъ и небытіемъ. Respublica 477 и сл.

[4]) Въ Timaeus, 68e эта побочная причина называется вторымъ видомъ αἰτία (причины).

[5]) Timaeus, 46c. Срвн. Phaedo, 96 и сл.

[6]) Timaeus, 48a. И этотъ терминъ употребляется здѣсь совершенно въ демокритовскомъ смыслѣ.

[7]) Timaues, 49 и сл.

дѣленная (ἄμορφον) способность образованія (ἐκμαγεῖον). Изъ этого ничто [1]) Богъ создаетъ міръ.

Тождество платоновской „матеріи“ τρίτον γένος (третьяго рода, — Тимей, 48 и сл.) съ пустымъ пространствомъ доказывается наиболѣе достовѣрнымъ образомъ (срвн. выше, стр. 209 примѣч. 2) конструкціей элементовъ изъ треугольниковъ (см. ниже), при чемъ для Платона математическое тѣло тождественно непосредственно съ физическимъ.—Срвн. также *J. P. Wohlstein* „Materie und Weltseele im platonischen System“ (Марбургъ, 1863).

Космосъ долженъ также обладать въ качествѣ наиболѣе совершеннаго видимаго разумомъ и душой. Поэтому первое, что создается при сотвореніи міра деміургомъ, это *міровая душа* [2]). Какъ жизненный принципъ вселенной она соединяетъ въ себѣ опредѣленіе его формы, его движеніе и сознаніе. Она описывается какъ нѣчто среднее между единымъ (идеей) и дѣлимымъ (пространствомъ) и обладаетъ противоположными свойствами ταὐτόν и θάτερον (тождественнаго и различнаго), единообразія и смѣны; она охватываетъ собой всѣ числа и отношенія мѣры, она сама представляетъ математическій видъ космоса и потому Деміургъ раздѣлилъ ее по гармоническимъ отношеніямъ, при чемъ сначала былъ выдѣленъ внѣшній кругъ равномѣрныхъ движеній и внутренній кругъ перемѣнныхъ (мѣсто неподвижныхъ звѣздъ и планетъ), а послѣдній подраздѣляется въ свою очередь пропорціонально. Находясь по своей природѣ въ постоянномъ движеніи, она, по Платону, приводитъ въ движеніе весь космосъ, а съ помощью этого движенія, проходящаго черезъ все міровое цѣлое и возвращающагося въ себя [3]), она порождаетъ въ себѣ и въ отдѣльныхъ вещахъ сознаніе, воспріятіе и мышленіе. Самое же совершенное знаніе это постоянно возвращающееся въ себя круговое движеніе небесныхъ свѣтилъ.

Частности представляются въ этомъ крайне фантастическомъ описаніи Тимея отчасти темными и противорѣчивыми. Срвн. подробное изложеніе *Zeller* II³, 646 и сл. Нѣтъ сомнѣнія въ томъ, что онъ примыкалъ къ

---

[1]) Сравните изреченіе Демокрита, стр. 133, примѣч.

[2]) Timaeus, 35 и сл.

[3]) Timaeus, 37.

пиѳагорейцамъ, ихъ числовой теоріи какъ и къ ихъ астрономіи и гармоникѣ. Въ дѣленіи міровой души (съ которой совпадаетъ дѣленіе астрономической міровой системы) гармоническая пропорція и ариѳметическія средства играютъ большую роль. Болѣе цѣнная основная мысль заключается въ томъ, что этимъ всеобщимъ дѣленіемъ массы и движеній космоса пространству дается та опредѣленность формъ (πέρας), которая въ Филебѣ (срвн. выше § 35) считалась на ряду съ ἄπειρον (безпредѣльнымъ) вторымъ принципомъ. Такимъ образомъ „математическое" для Платона далеко не тождественно съ міровой душой, но оно стоитъ въ самой тѣсной связи съ ней и занимаетъ аналогичное промежуточное положеніе между идеями и чувственнымъ міромъ.

Характерной чертой платоновскаго ученія о движеніи является то, что оно сводитъ все движеніе отдѣльнаго на цѣлесообразно опредѣленное движеніе цѣлаго. Именно этимъ оно образуетъ діаметральную противоположность атомизму, который мыслилъ движеніе какъ самостоятельную функцію каждаго отдѣльнаго атома. Замѣчательно то, что Тимей неоднократно (срвн. *Zeller* II³, 663, 3) подчеркиваетъ связь, въ иныхъ случаяхъ—даже тождество представленій съ движеніями; „вѣрное представленіе" этотъ діалогъ относитъ, напр. къ θάτερον, къ неравномѣрнымъ движеніямъ, познаніе же разумомъ—къ ταὐτόν, равномѣрному круговому движенію (Timaeus, 37b). Характерно также въ данномъ случаѣ, что всѣ особыя дѣятельности сводятся на общія функціи міровой души [1]). При этомъ эта душа лишена элемента личности.

Дальнѣйшее математическое формированіе (πέρας) пустого пространства развертывается на отдѣльныхъ вещахъ, которымъ деміургъ отвелъ мѣсто въ гармонической системѣ міровой души, и прежде всего въ образованіи элементовъ (στοιχεῖα). На ряду съ искусственной дедукціей ихъ числа—оно равно четыремъ [2]),—на основаніи которой между огнемъ и землей помѣщаются какъ средніе элементы воздухъ и вода, Платонъ [3]) развиваетъ ихъ въ стереометрической формѣ, описывая, какъ это дѣлали пиѳагорейцы, слѣдующія четыре правильныхъ тѣла какъ основныя формы элементовъ: тетраедръ разсматривается какъ основная форма огня, октаедръ—воздуха, гекосаедръ—воды, кубъ—земли. А эти основныя тѣла онъ мыслитъ составленными изъ поверхностей, а именно:—изъ

---

[1]) Такимъ образомъ, если въ этихъ теоріяхъ авторъ пользовался Демокритомъ,—что я считаю не невѣроятнымъ,—то съ этимъ связана во всякомъ случаѣ самостоятельная переработка его взглядовъ.

[2]) Timaeus, 31 и сл.

[3]) Тамъ же 53 и сл.

прямоугольныхъ треугольниковъ, частью равнобедренныхъ, частью такихъ, у которыхъ катеты находятся въ отношеніи 1 : 2 [1]). Съ помощью такой конструкціи должно быть понято превращеніе пространства въ тѣлесную матерію; затѣмъ изъ различныхъ величинъ и числа этихъ поверхностей — треугольниковъ [2]) выводятся съ остроумной фантастичностью физическія и химическія свойства отдѣльныхъ веществъ, ихъ распредѣленіе въ пространствѣ, ихъ смѣшеніе и безпрерывное движеніе, въ которомъ они находятся.

Платонъ при этомъ тоже предполагаетъ, что отдѣльные элементы и вещества находятся въ своей главной массѣ въ одной опредѣленной части пространства, къ которой потомъ разсѣянныя части стремятся назадъ. Не совсѣмъ ясно, какимъ образомъ онъ связалъ съ этой мыслью отношенія тяжести. Онъ понялъ во всякомъ случаѣ, что направленіе сверху внизъ нельзя расматривать какъ абсолютное, а что въ міровомъ шарѣ существуютъ только два направленія,—къ центру и къ периферіи (Тимей, 62).

Астрономическіе взгляды Платона отличаются отъ взглядовъ пиѳагорейцевъ существеннымъ образомъ тѣмъ, что онъ предполагаетъ покоющееся состояніе земли. Эта послѣдняя покоится по нему какъ шаръ неподвижно въ серединѣ вселенной, которая тоже имѣетъ шарообразную форму; вокругъ „алмазной“ оси вселенной на ея самой отдаленной переферіи вращается въ ежедневномъ круговоротѣ съ востока на западъ небо неподвижныхъ звѣздъ, въ которомъ въ свою очередь находятся въ постоянномъ, совершенномъ движеніи вокругъ самихъ себя отдѣльныя звѣзды, какъ „видимые боги“ [3]). Это вращательное движеніе сообщается также семи сферамъ, въ которыхъ находятся пять планетъ, солнце и луна, и которые пересѣкаютъ этотъ кругъ въ направленіи зодіака. Планеты же, солнце и луна совершаютъ внутри своихъ круговъ собственныя обратныя движенія различной скорости.

---

[1]) Изъ первыхъ слагается квадратъ, изъ вторыхъ—равносторонній треугольникъ.

[2]) Онѣ становятся такимъ образомъ на мѣсто демокритовыхъ ἄτομα и σχήματα.

[3]) Timaeus, 40a.

Послѣднее предположеніе для объясненія видимой неправильности движеній планетъ сохранило на долгое время для астрономической теоріи опредѣляющее значеніе. Лежащій въ его основѣ методическій принципъ прекрасно формулированъ Платономъ или его учениками въ вопросѣ: τίνων ὑποτεθεισῶν ὁμαλῶν καὶ τεταγμένων κινήσεων διασωθῇ τὰ περὶ τὰς κινήσεις τῶν πλανωμένων φαινόμενα (какія поверхности и движенія должны быть предположены, чтобы сохранить возможность представляющихся движеній планетъ.—Срвн. Simplicius къ Аристотелю „De coelo", 119).

Заключеніе ученія о движеніи, которое излагается въ Тимеѣ, образуетъ подробное изложеніе психофизическаго процесса воспріятія [1]). Требуется установить тѣ состоянія движенія внѣшнихъ вещей и тѣла, которыя вызываютъ движенія души, ихъ ощущенія и порожденныя воспріятіями чувства [2]). Тщательно используя изслѣдованія физіологовъ, а также опять-таки теорію Протагора [3]), онъ вставляетъ ихъ въ телеологическое ученіе о движеніи, а послѣдовательно отдѣляя при этомъ въ αἴσθησις (воспріятіи) субъективный моментъ отъ объективнаго, его натурфилософія подкрѣпляетъ ту теоретико-познавательную исходную точку зрѣнія платоновскаго мышленія, которую освѣтилъ „Теэтетъ".

Наконецъ сочиненіе „Тимей" идетъ навстрѣчу энциклопедической потребности школы также и въ томъ, что авторъ присоединилъ въ немъ къ своему изложенію въ видѣ прибавленія очеркъ теоріи болѣзней и цѣлебныхъ средствъ (Тимей, 81 и сл.).

6. Аристотель.

Почти сорокалѣтняя преподавательская дѣятельность собрала вокругъ Платона большое количество выдающихся людей и наложила на жизнь его школы печать широко охватывающей многосторонности въ разработкѣ этическо-историческихъ и медицинско-естественнонаучныхъ изслѣ-

[1]) Timaeus, 61 и сл. Подробнѣе срвн. *H. Siebeck* „Geschichte der Psychologie" I 1, 201 и сл.

[2]) Въ этомъ отношеніи изложеніе Timaeus (Тимея) дополняется изложеніями Respublica, и Philebus, въ то время какъ въ теоретическомъ отношеніи оно развиваетъ эмпирически основныя опредѣленія Theaetetus.

[3]) А, можетъ быть, и кое-что, что принадлежитъ Демокриту.

дованій, слѣды которыхъ встрѣчаются въ его болѣе позднихъ діалогахъ [1]). Однако же хотя эмпирическое изслѣдованіе было обязано вначалѣ нѣкоторыми цѣнными обогащающими результатами этому значительному количеству людей, стоявшихъ болѣе или менѣе близко къ школѣ Платона, но они едва ли оказали сколько-нибудь значительное благотворное вліяніе на развитіе философіи. Только одинъ изъ членовъ школы, величайшій изъ учениковъ Платона,—который, правда, не остался въ рамкахъ Академіи, а основалъ свою школу,—былъ призванъ завершить движеніе греческой философской мысли въ формѣ величайшей системы. Эту задачу выполнилъ Аристотель.

E. Heitz „Die Philosophenschulen Athens" (Deutsche Revuie, 1884).

Исторію Академіи принято подраздѣлять на три или на пять періодовъ: древняя Академія, которая охватываетъ приблизительно первое столѣтіе послѣ смерти ея основателя; средняя Академія заполняетъ второе столѣтіе въ дѣятельности школы и въ ней различаются двѣ слѣдующія одна за другой школы,—Аркезилая и Карнеада; наконецъ, новая Академія доходитъ до неоплатонизма и въ ней различаютъ болѣе старое догматическое направленіе Филона отъ болѣе новаго эклектическаго ученія Антіоха изъ Асколона. Обѣ эти болѣе позднія фазы имѣютъ уже скептическо-синкретическую тенденцію эллинистической философіи (Срв. В. Глава 2).— Въ общемъ Срвн. *H. Stein*, „Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus" (3 т. Гёттингенъ, 1862—75).

38. Такъ называемая *древняя Академія* находилась всецѣло подъ вліяніемъ того мало благопріятнаго поворота, который совершился позже въ платоновской философіи,—теоретически по направленію къ пиѳагорейской мистикѣ чиселъ, а практически въ сторону популярной религіозно-окрашенной морали. Руководство школой перешло сначала къ *Спевзиппу*, племяннику Платона, а послѣ его смерти (339 г.) къ Ксенократу изъ Халкедона. Къ тому же поколѣнію принадлежали Гераклидъ Понтійскій и Филиппъ Опунтійскій. Въ болѣе свободной связи со школой Платона находился астрономъ Эвдоксъ изъ Книдоса, а также глава тогдашнихъ пиѳагорейцевъ Архитъ изъ Тарента. Слѣдующее поколѣніе

---

[1]) Срвн. *H. Usener*, „Über die Organisation der wissenschaftlichen Arbeit im Altertum" (Preussische Jahrbücher, 53, 1 и сл.).

обратилось подъ давленіемъ духа времени главнымъ образомъ къ этическимъ изслѣдованіямъ. Главою школы былъ съ 314—270 г. *Полемонъ* изъ Аѳинъ, а послѣ него *Кратесъ* изъ Аѳинъ, такъ какъ болѣе одаренный ученикъ Полемона, *Кранторъ*, умеръ до него.

Точный указатель всѣхъ академиковъ этого времени см. у *Zeller*-а II³ 836 и сл.—*F. Bücheler* „Academiae philosophorum index Herculanensis“ (Грейфсвальдъ 1869).—Наши свѣдѣнія о различныхъ теченіяхъ внутри Академіи мы почерпаемъ изъ того факта, что послѣ смерти Платона, когда главенство въ школѣ принялъ по назначенію самого Платона его племянникъ, Ксенократъ и Аристотель оставили Аѳины. Позже Ксенократъ былъ избранъ руководителемъ школы, а Аристотель основалъ свою собственную школу.

Судя по тѣмъ даннымъ, которыя дошли до насъ, *Спевзиппъ* былъ неяснымъ, много писавшимъ мыслителемъ. Перечень его работъ, касающихся всѣхъ отраслей науки, даетъ Діогенъ Лаерцій IV, и сл. Большая часть изъ нихъ стояла, повидимому, въ качествѣ ὑπομνήματα (Записокъ) въ связи съ его преподавательской дѣятельностью; на нихъ указываетъ также Аристотель, упоминая часто Спевзиппа въ большинствѣ случаевъ съ полемическими цѣлями, особенно часто упоминается сочиненіе о пиѳагорейскихъ числахъ, а затѣмъ ὅμοια, подобранный по именамъ энциклопедическій сборникъ естественно-историческаго содержанія. Срв. *Ravaisson* „Speusippus de primis rerum prinzipiis placita“ (Парижъ, 1838 г.)—*M. A. Fischer* „De Speusippi vita“ (Раштадтъ, 1845).—Не болѣе выдающейся личностью былъ и *Ксенократъ*, сопровождавшій Платона во время третьяго сицилійскаго путешествія, прославляемый какъ строгая серьезная личность. Длинный рядъ его сочиненій упоминаетъ Діогенъ Лаерцій IV, 11 и слѣд.—Обстоятельное изложеніе его ученія съ присоединеніемъ фрагментовъ даетъ *K. Heinze* „Xenokrates“ (Лейпцигъ, 1892 г.)—*Гераклидъ* былъ родомъ изъ понтійской Геракліи. Спевзиппъ привлекъ его въ Академію и онъ пріобрѣлъ самостоятельное значеніе, въ особенности какъ астрономъ. Во время своего послѣдняго путешествія въ Сицилію Платонъ назначилъ его руководителемъ Академіи. Когда послѣ смерти Спевзиппа Ксенократъ былъ избранъ главою школы, онъ отправился на свою родину и основалъ тамъ собственную школу, которой онъ руководилъ даже нѣсколько позже 330 года. Это былъ разносторонній и продуктивный писатель, который обладалъ эстетическимъ чутьемъ и не только хорошо зналъ ученія Пиѳагора и Платона, но и Аристотеля; срв. Diogenes Laertius, V, 86 и сл. *См. Rouler*“ „De vita et scriptis H. P.“ (Loewen 1828).—*E. Deswert* „De H. P. (Loewen 1830).—*L. Cohn* (въ comment. phil et hon. *Reifferscheid*, Бреславль 1884).—*Филиппъ* изъ *Опунта* является, вѣроятно, редакторомъ „Законовъ“ Платона и составителемъ къ нимъ эпиномиса. Что касается извѣстнаго астронома *Эвдокса* (406—353), то хотя онъ, судя по неоднократнымъ свидѣтельствамъ древнихъ, принадлежалъ одно время къ Академіи и даже разработалъ дальше ея астрономическую теорію. но въ другихъ вопро-

сахъ, особенно этическихъ онъ держался совсѣмъ иныхъ воззрѣній. *A. Böckh* „Über die vierjährigen Sonnenkreise der Alten, besonders den eudoxischen" (Берлинъ, 1863).

Изъ болѣе *позднихъ пиѳагорейцевъ* выдвигается *Архитъ*, который, какъ ученый государственный дѣятель и полководецъ, игралъ въ первой половинѣ четвертаго столѣтія въ своемъ родномъ городѣ, Тарентѣ, большую роль. Всѣ тѣ извѣстія о немъ и о другихъ, которыя дошли до насъ и обладаютъ нѣкоторой достовѣрностью, указываютъ на то, что Платонъ, самъ испытавъ на себѣ нѣкоторое вліяніе пиѳагорейскаго ученія, съ своей стороны оказалъ на нихъ вліяніе въ томъ смыслѣ, что теорія чиселъ совершенно слилась въ послѣдней своей фазѣ съ соотвѣтствующимъ ея схемѣ ученіемъ объ идеяхъ. Значеніе Архита лежало въ области механики и астрономіи: его философское ученіе вполнѣ согласуется съ ученіемъ древней Академіи, а при близкихъ личныхъ отношеніяхъ, въ которыя онъ вступилъ съ Платономъ, представляется весьма возможной подлинность тѣхъ отрывковъ, въ которыхъ онъ придалъ пиѳагореизму этотъ платонизирующій характеръ. Эти отрывки собрали: *Conrad Orelli* (Лейпцигъ, 1833), (Срв. *Mullach*, II 16 и сл.), *G. Hartenstein* „De Arch. Tar. fragm. philos. (Лейпцигъ 1833), *Eggers* „De Arch. Tar. vita op. et philos. (Парижъ, 1833), *Petersen* (Zeitschrift für Altertumswissenschaft, 1836), *O. Gruppe* „Über die Fragmenta des Archytas" (Берлинъ, 1840). *Fr. Bekmann* „De Pythagoreorum reliquiis" (Берлинъ, 1844), *Zeller*, V³, 103 и сл.

Избраніе Полемона и *Кратеса* въ главы школы объясняется скорѣе ихъ аѳинскимъ происхожденіемъ и ихъ нравственными качествами, чѣмъ философскимъ значеніемъ. Кранторъ происходилъ изъ киликійскаго города Солы и прославился главнымъ образомъ своимъ произведеніемъ περὶ πένθους.—*H. E. Meier* „Über die Schrift περὶ πένθους" (Галле, 1840).— *F. Kayser* „De Crantore Academico" (Гейдельбергъ 1841).

Преподавательская дѣятельность древней Академіи держится въ общемъ точки зрѣнія платоновскихъ „Законовъ" Она устраняетъ ученіе объ идеяхъ, чтобы освободить мѣсто ученію о числахъ. Такъ Спевзиппъ надѣлилъ съ своей стороны числа той сверхчувственной, отдѣльной отъ чувственныхъ вещей реальностью, которую Платонъ приписалъ идеямъ, а Филиппъ изъ Опунта объяснялъ аналогичнымъ образомъ въ „Эпиномисѣ", что то высшее знаніе, на основѣ котораго должно быть построено государство „Законовъ", есть математика и астрономія; онѣ научаютъ человѣка вѣчнымъ соразмѣреннымъ отношеніямъ, по которымъ Богъ упорядочилъ міръ, и ведутъ его такимъ образомъ къ истинной набожности. На ряду съ этой математизирующей теологіей Спевзиппъ признавалъ, приспособляясь конечно къ ходу

школьной жизни, эмпирическую науку въ большей мѣрѣ, чѣмъ это дѣлалъ Платонъ: онъ говорилъ о αἴσθησις ἐπιστημονική (о научномъ воспріятіи), которое имѣетъ свою долю въ истинѣ [1]), познанной въ понятіяхъ, но понималъ подъ этимъ не объясняющую теорію, а собраніе фактовъ, приведенныхъ въ порядокъ по ихъ логическимъ отношеніямъ, какъ онъ изложилъ это въ своихъ компендіяхъ (ὅμοια, ὀνόματα), предназначавшихся очевидно для школьнаго употребленія. Ксенократъ положилъ въ основу своего преподаванія раздѣленіе философіи на діалектику, этику и физику [2]). Онъ продолжалъ твердо держаться ученія объ идеяхъ, но признавалъ за математическими опредѣленіями, въ сравненіи съ чувственнымъ міромъ, самостоятельную реальность, подобную той, какой обладаютъ идеи, и различалъ сообразно съ этимъ три области познаваемаго [3]): сверхчувственное, математически опредѣленныя формы вселенной и чувственныя вещи. Этимъ объектамъ соотвѣтствуютъ: во-первыхъ, ἐπιστήμη (раціональное, абсолютное знаніе), которое охватываетъ діалектику и чистую математику; во-вторыхъ, δόξα (знаніе, основанное на вѣроятности); оно, какъ астрономическая теорія обосновывается одновременно математически и эмпирически; въ-третьихъ αἴσθησις (чисто эмпирическое знаніе изъ воспріятія), которое хотя тоже не ложно, но, тѣмъ не менѣе, подвержено всякаго рода заблужденіямъ.

Платоники усматривали, повидимому, главную задачу своей метафизики въ телеологической конструкціи расположеннаго по ступенямъ ряда принциповъ, пролагающихъ мостикъ между сверхчувственнымъ и чувственнымъ. Но въ разрѣшеніи ея сказались два противоположныхъ теченія, которыя связаны съ именами Спевзиппа и Ксенократа. Если первый отказался отъ ученія объ идеяхъ, то это обусловливалось, главнымъ образомъ тѣмъ, что онъ не хотѣлъ разсматривать совершенное, доброе какъ αἰτία (причину) несовершеннаго, чувственнаго [4]), а оно, наоборотъ, представля-

---

[1]) Sextus Empiricus, VII 145.

[2]) Тамъ же, VII 16.

[3]) Тамъ же, 147.

[4]) Aristoteles „Methaphysica XI 7, 1072b, 31.

лось ему наивысшимъ, цѣлесообразнымъ результатомъ послѣдняго. Поэтому значеніе ἀρχή (начала) онъ приписываетъ числамъ и ихъ элементами онъ считаетъ единство и множество; ближе всего къ нимъ стоятъ геометрическія величины и стереометрическія формы,—элементы, къ числу которыхъ, равнявшемуся четыремъ, онъ прибавилъ эѳиръ пиѳагорейцевъ [1]). На ряду съ этимъ онъ нашелъ принципъ движенія въ міровой душѣ (νοῦς разумъ), которую онъ, повидимому, отождествилъ съ пиѳагорейскимъ центральнымъ огнемъ; цѣлью же движенія служитъ добро, появляющееся у него какъ самое совершенное только къ концу. Этому эволюціонистическому способу представленія Ксенократъ противопоставилъ эманаціонный, выводя изъ единства и неопредѣленной двойственности (ἀόριστος δυάς) числа и какъ тождественныя имъ идеи по схемѣ платоновскихъ ἄγραπτα δόγματα (неписаннаго ученія); опредѣлилъ затѣмъ душу [2]), какъ такое число, которое самопроизвольно приводитъ само себя въ движеніе, и такимъ образомъ перешелъ, постепенно спускаясь, отъ тождественнаго съ добромъ единства къ области чувственнаго, гдѣ между міровой душой и тѣлесными вещами нашелъ себѣ мѣсто цѣлый рядъ расположенныхъ по ступенямъ добрыхъ и злыхъ демоновъ. Этимъ противорѣчіемъ ученики Платона доказываютъ какъ разъ, что, желая развить его ученіе дальше въ религіозномъ направленіи, они трудились надъ неразрѣшенными вопросами его позднѣйшей метафизики. Противоположность между αἰτία (причиной) и ξυναίτιον (побочной причиной), идеей и пространствомъ, между совершеннымъ и несовершеннымъ возросла у нихъ вполнѣ до религіозной противоположности добра и зла [3]) и такимъ образомъ они (въ особенности Ксенократъ), попустившись монистическими мотивами въ философіи своего учителя, вступили на путь фантастическихъ

---

[1]) Срвн. § 24.

[2]) Plutarchus procr. an. I, 5 (1012). Срвн. Aristoteles „Analytica postera“ II 4, 91a 38.

[3]) Срвн. *R. Heinze* „Xenocrates“, стр. 15 и сл.

умозрѣній, которыя вращались главнымъ образомъ вокругъ причины зла въ мірѣ [1]).

Болѣе интереснымъ, чѣмъ это фантастическое пиѳагорензированіе руководителей школы представляется, съ одной стороны, высокое развитіе математики, которая въ пиѳагорейско-платоновскихъ кругахъ этого времени доросла до разрѣшенія трудныхъ проблемъ (діоризмъ Неоклида, ученіе о пропорціяхъ у Архита и Эвдокса, золотое дѣленіе, спиральная линія, удвоеніе куба съ помощью параболъ и гиперболъ.—Срвн. *Cantor* „Geschichte der Mathematik". I, 202 и сл.), и высокое развитіе астрономіи, которая въ лицѣ Гикета, Экфанта и Гераклида выставила ученіе о неподвижности звѣзднаго неба и вращеніи земли вокругъ своей оси, при чемъ уже Гераклидъ разсматривалъ Меркурія и Венеру какъ спутниковъ солнца. (Срвн. *Ideler* „Abhandlungen der Berliner Akademie der Wissenschaften", 1828 и 1830); а съ другой стороны заслуживаетъ интереса то обстоятельство, что люди, стоявшіе въ болѣе свободныхъ отношеніяхъ къ школѣ, прослѣживали нѣкоторые мотивы, въ которыхъ сказывалось сродство платонизма съ другими ученіями. Такъ Гераклидъ держался платоновской конструкціи элементовъ, заявивъ себя сторонникомъ того синтеза атомизма и пиѳагореизма, который попытался провести Экфантъ. (Срвн. § 25), а Эвдоксъ понималъ идеи (ἰδέαι) совершенно въ смыслѣ геометріи Анаксагора [2]).

Рука объ руку съ такимъ математическимъ извращеніемъ ученія объ идеяхъ шелъ у древнихъ академиковъ возвратъ къ популярному морализированію; и нѣкоторымъ вознагражденіемъ за эти перемѣны является только энергія ихъ религіознаго образа мыслей. Что касается морали, то, хотя нужно признать, что на школу тѣмъ менѣе можно возлагать отвѣтственность за гедонизмъ, представителемъ котораго былъ Эвдоксъ [3]), что Гераклидъ, повидимому [4]), вполнѣ опредѣленно боролся противъ него, но ученіе Филеба [5]) о благѣ разрабатывается въ школѣ даже съ значительно большимъ стремленіемъ къ приспособленію, потому что Спевзиппъ искалъ блаженства въ совершенномъ развитіи того, что дано

[1]) Срвн. также полемику Аристотеля, особенно Metaphysica, XIII 4, 1091b, 22.

[2]) Aristoteles „Methaphysica, I 9, 991a 16 съ комментаріями Александра Афр. (Schol. in Arist. 572b 15), срв. стр. 205, прим. 4.

[3]) Aristoteles „Ethica Nicomachea". I 12, 1101b 27.

[4]) Athenaeus, XII 512a.

[5]) Срвн. выше, стр. 215 и сл.

природой [1]), а Ксенократъ при всемъ признаніи цѣнности добродѣтели относилъ все-таки наряду съ ней къ числу условій высшаго блага внѣшнія блага, а на мѣсто ἐπιστήμη (познанія разумомъ), доступнаго только немногимъ, онъ ставилъ для большинства людей практическую φρόνησις (разсудительность) [2]). Наконецъ, Кранторъ въ полемикѣ, направленной противъ стоиковъ, описалъ добродѣтель, здоровье, удовольствіе и богатство, какъ различныя блага, которыя идутъ по своей цѣнности въ указанномъ здѣсь порядкѣ. [3]).

Особенно характернымъ представляется то, что, судя по всему, что мы знаемъ, соціально этическій характеръ и политическая тенденція морали Платона не возбудили дальнѣйшаго интереса въ его ученикахъ, а что, наоборотъ, и въ Академіи на первый планъ выдвигался все больше и больше вопросъ о правильномъ образѣ жизни отдѣльнаго индивида. Изъ числа теоретическихъ стремленій удержался еще развѣ только интересъ къ его натурфилософіи, какъ это проявилось въ комментаріи Крантора къ Тимею; этическія же изслѣдованія приняли индивидуалистическій характеръ своего времени (Срвн. В. Глава 1). Добродѣтель, училъ Полемонъ, которая представляетъ изъ себя самое существенное условіе блаженства, но доставляетъ его въ достаточной степени (αὐτάρκη πρὸς εὐδαιμονίαν) только въ соединеніи съ благами тѣла и жизни, находитъ свое проявленіе не въ научныхъ изслѣдованіяхъ, а въ поступкахъ [4]). Отъ такихъ воззрѣній оставалось сдѣлать только одинъ шагъ до ученія стоиковъ.

§ 39. Въ основѣ различныхъ стремленій древней Академіи лежитъ, очевидно, тенденція примирить идеальное міровоззрѣніе Платона съ интересами греческой жизни и эмпирическихъ наукъ; но зависимость отъ пиѳагореизма, съ одной стороны, и сплошной недостатокъ философской оригинальности, съ другой, привели къ тому, что всѣ эти начинанія вездѣ остановились на стадіи попытокъ. Между

[1]) Clemens Strom. II 21 (500). Срвн. о Полемонѣ Cicero Academica II 42, 131.

[2]) Clemens Strom. II 5, (441).

[3]) Sextus Empiricus adversus mathematicos IX 51 и сл.

[4]) Diogenes Laertius. IV, 18.

тѣмъ задача эта была рѣшена тѣмъ философомъ, который съ первыхъ шаговъ принесъ съ собой въ ученіе Платона склонность къ медицинско-естественнонаучному образованію. Такимъ завершителемъ греческой философіи является *Аристотель* (384—322).

Fr. Biese „Philosophie des Aristoteles“ (2 тт., Берлинъ, 1835/42).— *A. Rosmini-Serbati* „A. ecposto et esaminato“ (Туринъ, 1858). - *G. H. Gewes* „Aristotle, a chapter from the history of the Science“ (Лондонъ, 1864, перев. на нѣмецк. яз. Лейпцигъ, 1865 г.).—*G. Grote* „Aristotle“ (неоконченъ, изданъ *Bain*'омъ и *Robertson*'омъ, два тома, Лондонъ 1872).—*E. Wallage* „Ontlines of the philos. of A. (Оксфордъ 1883) *).

Родиной Аристотеля былъ городъ Стагиръ [1]), находившійся вблизи Аѳона, на томъ ѳракійскомъ полуостровѣ, который былъ колонизованъ главнымъ образомъ выходцами изъ Халкиды [2]). Онъ происходилъ изъ старинной семьи врачей; его отецъ Никомахъ былъ лейбмедикомъ македонскаго царя Аминта, а кромѣ того, былъ съ нимъ лично въ близкихъ отношеніяхъ. О юности философа и объ его воспитаніи у насъ нѣтъ болѣе подробныхъ сообщеній. Воспитаніемъ его послѣ смерти обоихъ родителей руководилъ его опекунъ Проксенъ изъ Атарнея. Уже на 18-мъ году своей жизни онъ вступилъ (367) въ Академію, къ числу членовъ которой онъ, насколько мы знаемъ, принадлежалъ непрерывно до смерти Платона. Онъ очень скоро завоевалъ себѣ тамъ выдающееся положеніе, рано выросъ изъ ученика въ учителя союза, благодаря своимъ блестящимъ произведеніямъ, которыя уже тогда создали ему славу; онъ сталъ выразителемъ духа школы въ литературномъ отношеніи и выступалъ съ публичными лекціями о краснорѣчіи въ противовѣсъ Исократу, съ риторикой котораго платоновская школа никакъ не могла

---

*) На русскомъ яз.: *Зибекъ* „Аристотель“ (Библіотека философовъ). СПБ. 1903. *А. Казанскій*. „Ученіе Аристотеля. О значеніи опыта при познаніи“, Одесса, 1891.

[1]) Stageira называлась также Stageiros.

[2]) Въ своемъ завѣщаніи (Diogenes Laertius, V 14) Аристотель упоминаетъ имущество въ Халкидѣ, которое онъ вѣроятно унаслѣдовалъ отъ состоянія своей матери Фестіи.

заключить продолжительнаго міра [1]) въ виду враждебнаго отношенія этой риторики къ наукѣ.

О жизни Аристотеля срвн. *I. C. Buhle* „Vita Aristotelis per annos digesta" (въ бипонтинскомъ изданіи сочиненій Аристотеля, I 80 и сл.).— *A. Stahr* „Aristotelia" I „Das Leben des Aristoteles", (Галле, 1830).

Изъ античныхъ біографій этого философа утеряны наиболѣе цѣнныя, написанныя древними перипатетиками, сохранился только рядъ болѣе позднихъ біографій.

Достовѣрно неизвѣстно, выросъ ли Аристотель въ Стагирѣ или въ Пеллѣ, резиденціи македонскаго царя; нельзя также опредѣлить времени смерти его отца, какъ и то, гдѣ онъ жилъ въ то время, когда его воспитаніемъ руководилъ Проксенъ, въ Стагирѣ или въ Атарнеѣ [2]). О ходѣ его образованія мы можемъ судить также только на основаніи предположеній. Что для него, какъ сына придворнаго македонскаго врача, имѣлась въ виду сначала сообразно семейной традиціи профессія врача, и онъ получилъ соотвѣтствующее этому назначенію образованіе,—въ этомъ едва ли можетъ быть сомнѣніе; а въ виду близкихъ отношеній, которыя существовали между научной медициной (гдѣ Гиппократъ былъ господствующимъ умомъ) и демокритовскимъ естествоиспытаніемъ, есть основаніе предположить, что послѣднія были элементами первоначальнаго образованія Аристотеля. Во всякомъ случаѣ онъ выросъ въ этой медицинско-естественнонаучной атмосферѣ греческаго сѣвера и обязанъ ей тѣмъ уваженіемъ, которое онъ питалъ къ опыту, проницательнымъ взглядомъ въ вопросахъ дѣйствительности и тщательностью въ детальныхъ изслѣдованіяхъ, отличающихъ его отъ аттическихъ философовъ. Съ другой стороны, нельзя представлять себѣ слишкомъ большимъ тотъ объемъ знаній, который этотъ семнадцатилѣтній юноша принесъ съ собою въ Академію. Свою колоссальную естественнонаучную эрудицію Аристотель пріобрѣлъ безусловно только позже,—отчасти, конечно, уже во время своей принадлежности къ Академіи, главнымъ образомъ во время пребыванія въ Атарнеѣ, Метеленѣ и Стагирѣ, предшествовавшаго началу его учительской дѣятельности. Возможно, что Аристотель остался вѣрнымъ этой склонности къ естественнонаучному изслѣдованію даже въ пору своихъ академическихъ занятій, и это, можетъ быть, послужило поводомъ къ тому, что съ теченіемъ времени къ этимъ предметамъ стали проявлять больше интереса (§ 37). Но духъ платоновской школы долженъ былъ сначала скорѣе отвлечь его отъ этой тенденціи, и то, что мы знаемъ объ его учительской дѣятельности на протяженіи двадцати лѣтъ, форма и содержаніе написаннымъ имъ въ то время сочиненій

[1]) Несмотря на отношеніе, проявленное Платономъ въ Phaedrus къ нему, какъ къ оратору, котораго все еще слѣдуетъ предпочесть Лизію.

[2]) Установившіяся позже связи между нимъ и Атарнеемъ можно объяснить и тѣмъ, что самъ Гермій (тиранъ Атарнея. *Примѣч. переводчика*), былъ въ теченіе нѣкотораго времени слушателемъ Платона.

(срвн. ниже), лекціи по риторикѣ и т. д.—все это не даетъ намъ основанія предположить, что эти склонности преобладали въ немъ. Злобныя школьныя сплетни по поводу отношеній Аристотеля къ своему великому учителю, которыя распространялись позже вмѣстѣ съ многочисленными анекдотами, заслуживаютъ того, чтобы предать ихъ забвенію. Срвн. подробности у *Zeller*'а III³, 8 и сл. Полагаясь только на то, что извѣстно достовѣрно и что при этомъ засвидѣтельствовано произведеніями Аристотеля, мы видимъ тутъ простыя человѣческія отношенія: ученикъ смотритъ съ благоговѣніемъ ¹) на своего учителя; но чѣмъ болѣе зрѣлымъ становится онъ, тѣмъ самостоятельнѣе оцѣниваетъ онъ его философію. Онъ правильно подмѣчаетъ существенный недостатокъ этой философіи и не скрываетъ своихъ сомнѣній, когда престарѣлый учитель направляетъ свое ученіе по неудачно избранному пути. Тѣмъ не менѣе онъ остается членомъ союза, обладая извѣстнымъ кругомъ самостоятельной учительской дѣятельности, и выходитъ изъ него только въ тотъ моментъ, когда послѣ смерти учителя впослѣдствіи избраніе главы школы падаетъ на незначительнаго человѣка, и заблужденіе возводится въ принципъ. Ничто не противорѣчитъ предположенію, что Аристотель держался въ этомъ затруднительномъ положеніи съ достоинствомъ и тактомъ и нашелъ надлежащій средній путь, который такъ характеризуетъ всю его личность.

О произведеніяхъ этого времени см. ниже.—Что отношенія Аристотеля съ Исократомъ были достаточно раздраженнаго характера, это видно, съ одной стороны, изъ сообщеній Цицерона (De oratore, III 35, 141; Orationes 19, 62. Срвн. Quint. III, I, 14), а съ другой,—изъ пасквиля, изданнаго ученикомъ этого оратора противъ Аристотеля. Аристотель сохранилъ и тутъ благородное спокойствіе, охотно прибѣгая впослѣдствіи въ риторикѣ къ примѣрамъ Исократа.

Послѣ смерти Платона Аристотель отправился въ сопровожденіи Ксенократа къ Гермію, властелителю Атарнеи и Асса, съ которымъ онъ былъ соединенъ узами вѣрной дружбы; онъ женился позже на родственницѣ Гермія, Пиѳіи, послѣ того какъ этотъ тиранъ, завлеченный предательскимъ образомъ въ руки персовъ, нашелъ тамъ конецъ своей жизни. Онъ повидимому уже раньше временно переселился изъ Митилены, а можетъ быть жилъ также короткое время и въ Аѳинахъ ²), и въ 343 году принялъ приглашеніе Филиппа Македонскаго взять на себя воспитаніе Александра, которому было въ то время тринадцать лѣтъ. Хотя у насъ нѣтъ

¹) Срвн. простые прекрасные стихи Аристотеля изъ элегіи, обращенной къ Эвдему. Olimpiodor въ Gorg. 166.

²) Срвн. *Th. Bergk*, Rheinisches Museum XXXVII 359 и сл.

никакихъ свѣдѣній о характерѣ этого воспитанія, но вся послѣдующая жизнь Александра служитъ самымъ благопріятнымъ показателемъ его успѣшности. Философъ оставался и позже въ лучшихъ отношеніяхъ со своимъ великимъ питомцемъ, хотя возможно, что поступокъ Александра съ племянникомъ Аристотеля Каллисѳеномъ омрачилъ на время ихъ отношенія.

Регулярныя занятія съ молодымъ княземъ пришли во всякомъ случаѣ къ концу, когда послѣднему съ 340 г. были поручены отцомъ административныя и военныя дѣла. Вмѣстѣ съ этимъ отношенія философа къ македонскому двору стали нѣсколько свободнѣе, и онъ провелъ большую часть слѣдующихъ лѣтъ, занятый научными работами, въ своемъ родномъ городѣ въ дружескомъ общеніи со своимъ другомъ Теофрастомъ, который былъ нѣсколько моложе его и сдѣлался для него впослѣдствіи важной опорой. Ибо, когда Александръ отправился въ походъ въ Азію, и Аристотель увидѣлъ себя съ этой стороны свободнымъ, онъ переселился тогда со своимъ другомъ въ Аѳины и основалъ здѣсь затѣмъ свою собственную школу, которая всесторонностью своихъ научныхъ интересовъ, упорядоченнымъ ходомъ занятій, планомѣрной организаціей общихъ изслѣдованій очень скоро опередила Академію и сдѣлалась образцомъ для всѣхъ позднѣйшихъ ученыхъ союзовъ древняго времени. Ея резиденціей былъ *Лицей*,—гимназія, посвященная Апполону Лицейскому. Отъ ея аллей [1]) школа получила названіе *перипатетической*.

Двѣнадцать лѣтъ (съ 335—323 г.) стоялъ Аристотель во главѣ этой школы, неустанно работая; но когда послѣ смерти Александра аѳиняне начали возстановлять Грецію противъ господства македонянъ, то положеніе философа, стоявшаго такъ близко къ македонскому царствовавшему дому, стало въ Аѳинахъ настолько критическимъ, что онъ отправился въ Халкиду. Однако же въ слѣдующемъ году

[1]) Это объясненіе болѣе вѣроятно, чѣмъ объясненіе привычкой учить прохаживаясь—ambulando (срвн. все-таки *Zeller* III³ 29 и сл.), такъ какъ эта привычка не распространялась на всю преподавательскую дѣятельность.

страданіе желудкомъ положило конецъ его жизни, заполненной работой и покрытой славой.

О Герміи [1]) изъ Атарнея срв. *A. Böckh* „Kleine Schriften", VI, 185 и сл. Объ отношеніяхъ къ Александру *P. C. Engelbrecht* (Эйслебенъ), 1845. *Rob. Geier* (Галле 1848 и тамъ же, 1865), *M. Carierre* (Westermanns Monatshefte, 1865).—Своимъ связямъ съ различными княжескими дворами Аристотель обязанъ (наряду со своимъ собственнымъ достаткомъ) тѣмъ изобиліемъ научныхъ вспомогательныхъ средствъ, которыя сдѣлали возможнымъ для него въ особенности возникновеніе обширныхъ энциклопедій. Конечно данныя древнихъ о величинѣ предоставленныхъ въ его распоряженіе суммъ очевидно отчасти преувеличены; въ общемъ же не можетъ быть никакого сомнѣнія относительно поддержки, которую онъ нашелъ для своей работы, благодаря своимъ связямъ.

Уже въ древности объ отношеніяхъ философа къ его великому питомцу передавалось тѣмъ больше сплетенъ, что по поводу этого факта нѣтъ никакихъ достовѣрныхъ свѣдѣній. Если эти отношенія стали въ послѣдующіе годы дѣйствительно нѣсколько холоднѣе (какъ сообщаетъ и Plutarchus „Alexander", 8), то надо было пустить въ ходъ всю глупость и страсть къ злословію, которыми обладали позднѣйшіе противники, чтобы обвинить его въ соучастіи въ мнимомъ отравленіи царя (срв. *Zeller* III³ 36 и, сл.) Хорошія отношенія философа къ македонскому двору подтверждаются лучше всего именно событіями, послѣдовавшими за смертью Александра. Ибо какъ бы ни были сомнительны частности въ этомъ дѣлѣ, тѣмъ не менѣе достовѣрно то, что философъ покинулъ мѣсто своей дѣятельности въ Аѳинахъ, чтобы избѣжать политической опасности. Теперь уже невозможно установить, какъ далеко зашло дѣло въ этомъ отношеніи, ибо свѣдѣнія объ обвиненіи его въ безбожіи [2]), о защитѣ Аристотеля и о томъ, что онъ мотивировалъ свое бѣгство изреченіемъ: онъ хочетъ избавить аѳинянъ отъ вторичнаго преступленія противъ философіи,—все это сильно отдаетъ въ особенности въ частностяхъ [3]) желаніемъ сдѣлать смерть Аристотеля по возможности похожей на смерть Сократа.

Всѣмъ обвиненіямъ, которыя падали на характеръ Аристотеля, противопоставляется въ качествѣ лучшаго опроверженія его система наукъ,—твореніе такихъ колоссальныхъ размѣровъ и построенное съ такой тщательностью, что оно можетъ быть только произведеніемъ жизни, полной чистой любви къ истинѣ; и даже при этихъ условіяхъ его

[1]) Памяти этого друга Аристотель посвятилъ свой гимнъ въ честь добродѣтели: Diogenes Laertius V, 7.

[2]) Это обвиненіе опиралось, какъ передаютъ, на упомянутый раньше гимнъ въ честь добродѣтели. (См. предыдущ. прим.)

[3]) Срв. *E. Heitz.* въ *Müller.* „Litteraturgeschichte", II² 253 и сл.

созданіе однимъ человѣкомъ представляется мало понятнымъ. Ибо философія Аристотеля охватываетъ весь объемъ знаній своего времени такимъ образомъ, что въ ней сплетаются всѣ нити прежняго развитія, и она въ то же время проводитъ ихъ въ значительной мѣрѣ дальше. Она проявляетъ одинаковый интересъ и одинаковую способность пониманія ко всѣмъ областямъ. Что касается исторіи науки, то Аристотель имѣетъ то преимущество передъ Платономъ (проявившееся и въ его этикѣ), что въ основѣ его работъ лежитъ не практическій, а чисто *теоретическій* интересъ. Аристотель—научный умъ κατ ἐξοχήν (по преимуществу); въ немъ завершается процессъ завоеванія самостоятельности стремленія къ познанію; всесторонность его дѣятельности, вызывающая справедливое удивленіе, заставляетъ видѣть въ немъ олицетвореніе греческой науки, и онъ оставался поэтому „философомъ" для двухъ тысячелѣтій.

Но онъ сталъ имъ не какъ одинокій мыслитель, а какъ глава своей школы. Изъ чертъ индивидуальной стороны его личности выдается больше всего его организаторское превосходство, съ какимъ онъ распредѣлялъ матеріалъ, выдѣлялъ и формулировалъ проблемы, упорядочивалъ и расчленялъ общую научную работу. Въ этой методизаціи научной дѣятельности заключается его величайшая заслуга. Возможно, что зачатки организаціи были уже въ прежнихъ школахъ, особенно въ демокритовской; но всѣ эти попытки нашли свое плодотворное завершеніе только въ универсальномъ очеркѣ системы наукъ и въ точной постановкѣ методовъ, какъ ихъ далъ Аристотель. Его дѣятельность, посвященная руководству лицеемъ, должна разсматриваться не только какъ тщательно упорядоченное ученіе, которое методически подвигается впередъ, но прежде всего какъ поощреніе къ самостоятельной научной работѣ и какъ организованное раздѣленіе труда [1]). Ибо только изъ согласованной работы многочисленныхъ силъ, обученныхъ и руководимыхъ по общему принципу, можно объяснить упорядоченную и приведенную въ связь громаду практическаго матеріала, которая дана и переработана въ произведеніяхъ Аристотеля. Такимъ образомъ эта совмѣстная работа школы, которая сама также является созданіемъ Аристотеля, образуетъ существенную составную часть великой работы его жизни и его трудовъ.

---

[1]) Срвн. *E. Zeller* въ Hermes, 1876. *H. Usener* „Die Organisation der wissenschaftlichen Arbeit bei den Alten", Preussische Jahrbücher LIII, 1 и сл. (1884).

Хотя дошедшее до насъ собраніе сочиненій Аристотеля не даетъ даже приблизительно полной картины колоссальной литературной дѣятельности этого человѣка, но, судя по всѣмъ признакамъ, оно содержитъ за сравнительно небольшими исключеніями именно ту часть его трудовъ, которой обусловливается его философское значеніе: это его *учебныя сочиненія, предназначавшіяся для школы.*

Сохранившіяся сочиненія Аристотеля образуютъ даже послѣ исключенія неподлинныхъ и сомнительныхъ произведеній все еще очень значительную массу. Но по объему это, очевидно, только незначительная часть того, что было плодомъ литературной дѣятельности этого философа. Изъ двухъ дошедшихъ до насъ древнихъ перечней его произведеній (напечат. въ берлинскомъ изданіи, V, 1463 и сл.) одинъ изъ нихъ (у Diogenes Laertius, V, 22 и сл. и въ нѣсколько измѣненномъ видѣ у Anonimus Menagii, вѣроятно—Гезихія основывается, какъ предполагаютъ, на указателѣ аристотелевскихъ сочиненій въ Александрійской библіотекѣ, составленномъ перипатетикомъ Герминномъ (около 200 л. до Р. Хр.); другой перечень составленъ перепатетикомъ Птоломеемъ во второмъ столѣтіи послѣ Р. Хр. и сохранился въ неполномъ видѣ въ сочиненіяхъ арабскихъ писателей. (Срвн. *Zeller* III³ 54).

Дошедшее до насъ собраніе сочиненій Аристотеля вышло, повидимому, главнымъ образомъ, изъ изданія его сочиненій, предназначавшихся для учебныхъ цѣлей; это изданіе было выполнено около середины перваго столѣтія до Р. Хр. Андроникомъ изъ Родоса въ сотрудничествѣ съ грамматикомъ Тираннiономъ (см. ниже). Въ новое время оно было напечатано впервые въ латинскомъ переводѣ (съ комментаріями Аверроэса) въ 1489 г., а въ 1495 г. и сл. въ Венеціи по-гречески. Изъ слѣдовавшихъ дальше изданій слѣдуетъ упомянуть: Бипонтинское изданіе, выполненное *Buhle* (5 тт. неоконченное, Biponti et Argentorati, 1791 и сл.); изданіе, предпринятое берлинской академіей (текстъ провѣренъ *Imm. Becker*'омъ, схоліи—*Brandis*'омъ, отрывки—*V. Rose*, индексъ—*Bonitz*'омъ), по которому и цитируютъ (5 тт.; Берлинъ, 1831 —70); изданіе Didot, выполненное *Dübner*'омъ, *Bussemaker*'омъ и *Heistz*'омъ (5 тт., Парижъ, 1848—74). Стереотипное изданіе текста далъ *Tauchnitz* (Лейпцигъ, 1843). Что касается особыхъ изданій отдѣльныхъ произведеній, то срвн. *Ueberweg* I⁷, 186 и сл. Нѣмецкіе переводы въ различныхъ изданіяхъ, также въ „Philosopische Bibliotek" Kirchmann'a. *).

---

*) На русскій яз. переведены: „Категоріи", пер. Касторскаго (съ объяснительными примѣчаніями и греч. текстомъ) СПБ. 1859. „Первая Аналитика Аристотеля" Н. Ланге. СПБ. 1894. „Этика Аристотеля", пер. Радлова. СПБ., 1908. „Политика Аристотеля", пер. съ греческаго Н. Скворцова, М. 1893 (съ примѣч. и критич. изслѣдованіемъ). „Поэтика Аристотеля", пер. Захарова (Варшава, 1885).

Вопросъ объ этихъ дошедшихъ до насъ сочиненіяхъ Аристотеля представляетъ изъ себя не менѣе трудную проблему, чѣмъ о сочиненіяхъ Платона, хотя и въ иномъ направленіи, и только въ незначительной ихъ части имѣется общепризнанное рѣшеніе ея. Рѣчь идетъ въ данномъ случаѣ не столько о хронологіи отдѣльныхъ сочиненій (срвн. ниже) сколько прежде всего и здѣсь о часто весьма сомнительной подлинности ихъ, въ особенности о литературномъ характерѣ, происхожденіи и цѣли отдѣльныхъ сочиненій и ихъ совокупности.

I. G. Buhle „De librorum Aristotelis distributione in exotericos et acroamaticos" (Бипонтинское изданіе I, 105 и сл.).—*Fr. Titze*, „De Aristo operum serie et distinctione" (Лейпцигъ, 1820).—*Ch. Brandis* (въ Rheinisches Museum, 1827).—*A. Stahr* „Aristotelia II, Die Schicksale der aristotelischen Schriften" (Лейпцигъ, 1832).—*L. Spengel*, въ Abhandlungen der bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1837 и сл.).—*V. Rose* „De Aristotelis librorum ordine et auctoritate" (Берлинъ, 1854).—*H. Bonitz* „Aristotelische Studien" (Вѣна, 1862 и сл.).—*Jac. Bernays* „Die Dialoge des Aristoteles" (Берлинъ, 1863).—*E. Heitz* „Die verlorenen Schriften des Aristoteles" (Лейпцигъ, 1865).—Онъ же въ *O. Müller* Literaturgeschichte, II², 256 и сл.—*T. Vahlen* „Aristotelische Aufsätze" (Вѣна, 1870 и сл.).—*R. Shute* (Окфордъ, 1888).

Всѣ сочиненія [1]) Аристотеля распадаются по своему литературному характеру на три различныхъ класса:

1) *Труды, опубликованные* имъ самимъ и предназначенные для болѣе широкаго круга читателей.

Ни одно изъ нихъ не сохранилось въ полномъ видѣ, и только отъ нѣкоторыхъ до насъ дошли небольшіе отрывки. Они возникли большею частью въ то время, когда авторъ ихъ принадлежалъ къ Академіи, и примыкали, какъ объ этомъ можно судить отчасти уже по ихъ заглавіямъ, къ платоновской философіи. Это были большею частью діалоги, и хотя въ нихъ не было видно той художественной фантазіи, съ какой Платонъ владѣлъ этой формой, но они все-таки отличались наглядными свѣжими образами, счастливой изобрѣтательностью и красивымъ языкомъ, а также своимъ богатствомъ мыслей.

Эти ἐκδεδομένοι λόγοι (изданныя сочиненія) Аристотель причисляетъ, случайно упоминая о нихъ въ своихъ сочиненіяхъ, предназначенныхъ для школы, къ общему роду ἐξωτερικοὶ λόγοι (экзотерическихъ сочиненій), подъ

---

[1]) Кромѣ того, что носитъ характеръ личныхъ дѣлъ философа, какъ-то: стиховъ, завѣщанія (Diogenes Laertius, V, 13 и сл.) и писемъ, изъ числа которыхъ не сохранилось почти ничего подлиннаго.

которыми онъ понималъ, повидимому, популярное разсмотрѣніе научныхъ вопросовъ въ противоположность методической научной работѣ, приноровленной къ интересамъ школы. Такой характеръ изложенія, который былъ присущъ, главнымъ образомъ, лекціямъ главы школы, назвали поэтому позже акроаматическимъ. Такимъ образомъ, противоположность между *экзотерическимъ* и *акроаматическимъ* способомъ изложенія сама по себѣ не обозначаетъ еще различія въ содержаніи ученія (и здѣсь рѣчь идетъ не о какомъ-либо тайномъ ученіи), а предполагаетъ только разницу въ формѣ изложенія. А такъ какъ мы въ правѣ предположить, что „экзотерическія“ сочиненія Аристотеля возникли во время его принадлежности къ Академіи, а акроаматическія, наоборотъ, во время его самостоятельной учительской дѣятельности, то физическія различія между ними находятъ отсюда весьма простое объясненіе. Срвн. *Zeller*, III[3], 112 и сл.—*H. Diels*, Sitzungsberichte der Berliner Akademie, 1883.—*Susemihl*, Jahrbücher für Philosophie, 1884.

Этимъ „изданнымъ“ произведеніямъ Аристотель обязанъ своей писательской славой въ древности (и, судя по дошедшимъ до насъ незначительнымъ образцамъ [1]), вполнѣ заслуженной), ибо если его называютъ за его рѣчь, которая течетъ какъ золотой потокъ—рядомъ съ Демокритомъ и Платономъ—образцовымъ писателемъ [2]), то эта похвала не можетъ относиться къ дошедшимъ до насъ произведеніямъ: такого рода мѣста встрѣчаются въ нихъ такъ рѣдко, что легко является предположеніе, что они взяты самимъ Аристотелемъ или его учениками изъ его діалоговъ [3]).

Построеніе аристотелевскихъ діалоговъ отличалось, какъ передаютъ, отъ платоновскаго, главнымъ образомъ, болѣе блѣдной драматической рамой и тѣмъ, что Стагиритъ удержалъ въ нихъ руководящую роль за собой. По своему содержанію они отчасти близко примыкали къ платоновскимъ діалогамъ; такъ въ особенности „Эвдемъ“ повидимому, представлялъ изъ себя до деталей подражаніе діалогу Фэдонъ. Другія заглавія, какъ напримѣръ, περὶ δικαιοσύνης (о справедливости), Γρύλλος ἢ περὶ ῥητορικῆς (Гриллъ или о риторикѣ), σοφιστής (софистъ), πολιτικός (политикъ), ἐρωτικός (эротикъ), συμπόσιον (пиръ), Μενέξενος (Менексенъ), непосредственно напоминаютъ произведенія Платона и его школы; другія даютъ прямыя указанія на обсужденіе популярно-философскихъ вопросовъ; таковы три книги περὶ ποιητῶν (о поэтахъ), далѣе περὶ πλούτου (о богатствѣ), περὶ εὐχῆς (о благополучіи), περὶ εὐγενείας (о благородствѣ), περὶ ἡδονῆς (объ удовольствіи), περὶ παιδείας (о воспитаніи), περὶ βασιλέας (о царской власти) [4]). Не всѣ изъ нихъ стоятъ внѣ сомнѣнія относительно ихъ подлинности, не всѣ написаны въ формѣ діалоговъ. Мало вѣроятнаго, что въ такой формѣ былъ написанъ Προτρεπτικός

---

1) Срвн., напр., Cicero. „De natura deorum“, II, 37, 95.

2) Срвн. эти мѣста у *Zeller*'а, III[3], 111, 1.

3) Срвн. *Fr. Blass* „Attische Beredsamkeit“, 427. Прим. и онъ же въ Rheinisches Museum, 1875.

4) Посвященное Александру, какъ и περὶ ἀποικιῶν.

(*R. Hirzel*, въ Hermes, X, 61 и сл.). Наиболѣе значительнымъ изъ этихъ экзотерическихъ сочиненій и, повидимому, самымъ самостоятельнымъ по отношенію къ платонизму были три книги діалоговъ περὶ φιλοσοφίας — о философіи. (Срвн. *Bywater* въ Jonrnal of Philol. 1877, 64 и сл.).

2) *Сборники*, а именно частью критическія извлеченія изъ научныхъ трудовъ (ὑπομνήματα), частью общій подборъ фактовъ естественнонучнаго, литературнаго и антикварнаго характера, которыми Аристотель пользовался — вѣроятно, не безъ помощи своихъ учениковъ — какъ матеріаломъ для научнаго изслѣдованія и для преподаванія.

И эти труды, къ сожалѣнію, тоже потеряны за исключеніемъ незначительныхъ отрывковъ, хотя, по крайней мѣрѣ, нѣкоторыя изъ нихъ, повидимому, были опубликованы самимъ Аристотелемъ или его школой.

Сюда принадлежатъ записки философа о позднѣйшихъ лекціяхъ Платона: περὶ τἀγαθοῦ (о добрѣ) и περὶ τῶν εἰδῶν (объ идеяхъ). (Срвн. *Ch. Brandis* „De perditis Aristotelis de bono et ideis libris" (Боннъ, 1823).

Далѣе есть указанія на извлеченія изъ „Законовъ", „Государства" и „Тимея" на критическія записки, касавшіяся Алкмеона, пиѳагорейцевъ, въ особенности Архита, далѣе Спевзиппа и Ксенократа. И произведеніе De Melisso Xenophane Gorgia (срвн. стр. 252 и сл.) возникло въ перипатетической школѣ изъ стремленія къ удовлетворенію той же потребности. Плоды этого обширнаго изученія исторіи философіи выступаютъ въ многочисленныхъ историческихъ связяхъ, установленіемъ которыхъ аристотелевскія сочиненія, предназначавшіяся для школы, начинали обыкновенно свое изложеніе проблемъ.

Подобнымъ же цѣлямъ преподаванія и изслѣдованія служили προβλήματα (проблемы), хотя тотъ видъ, въ какомъ онѣ дошли до насъ, онѣ получили въ болѣе поздней обработкѣ школы. Срвн. *C. Prantl*, Abhandlgungen der Münchener Akademie, VI, 341 и сл. То же самое нужно сказать объ опредѣленіяхъ и раздѣленіяхъ, которыя находились еще въ распоряженіи древнихъ авторовъ.

Изъ сборниковъ колоссальныхъ масштабовъ, которымъ положилъ начало Аристотель въ Ликеѣ, слѣдуетъ назвать прежде всего ἀνάτομαι (анатомическое), описательное основаніе зоологіи, снабженныя, повидимому, рисунками; затѣмъ собраніе историческихъ теорій, подъ заглавіемъ τεχνῶν συναγωγή и риторическихъ образцовъ ἐνθυμήματα ῥητορικά; далѣе идутъ собранія сочиненій, касающіяся исторіи трагедіи и комедіи, и проблемъ, которыя возникли по поводу различныхъ поэтовъ (Гомера, Гезіода, Архилохоса, Эврипида и др.), наконецъ коллекціи историческихъ трудовъ πολιτεῖαι, описанія строя 158 греческихъ государствъ. νόμιμα βαρβαρικά, δικαιώματα τῶν πόλεων, затѣмъ Ὀλυμπιονῖκαι, Πυθιονῖκαι, περὶ εὑρημάτων, περὶ θαυμασίων ἀκουσμάτων, παροιμίαι и т. д.

О характерѣ этого научнаго аппарата, считавшагося до сихъ поръ совершенно потеряннымъ, мы получили нѣсколько лѣтъ тому назадъ совершенно неожиданныя свѣдѣнія, благодаря счастливой находкѣ, доставившей въ наши руки одно изъ самыхъ важныхъ сочиненій,—Πολιτεία τῶν Ἀθηναίων государственный строй аѳинянъ—издан. *G. Kaibel*'емъ и *U. V. Wilamowitz-Möllendorf*'омъ, Берлинъ, 1892; переведено на нѣм. яз. *G. Kaibel*'емъ и *A. Kiessling*'омъ, Страсбургъ, 1891. Какъ и надо было ожидать, литература объ этомъ сочиненіи, особенно о его подлинности, скоро достигла большихъ размѣровъ. Наиболѣе полный обзоръ ея см. въ англійскомъ изданіи *J. E. Sondys* (Лондонъ, 1893, стр. LXVII). Хотя у этого сочиненія нѣтъ начала и конца, но очень значительная часть его сохранилась почти безъ пробѣловъ, при чемъ оказывается, что это не сухой подборъ фактовъ, а зрѣлый историческій трудъ, доведенный до степени яснаго обзора. Величіе взгляда, дѣловая простота изложенія, твердость сужденія—все это дѣлаетъ это произведеніе, написанное въ послѣдніе годы, достойнымъ Аристотеля. Но если бы даже эта исторія аѳинскаго государственнаго строя оказалась работой одного изъ его учениковъ, то это было бы тѣмъ большимъ новымъ подкрѣпленіемъ славы Лицея. Сколько бы изъ всѣхъ этихъ собраній трудовъ, приписываемыхъ Аристотелю, ни оказалось работами его учениковъ, можетъ быть, и трудами только болѣе поздняго времени, и сколько бы изъ всѣхъ этихъ заглавій ни оказалось непринадлежащими собственнымъ произведеніямъ философа, они все-таки являются доказательствомъ энциклопедической всесторонности, съ какой онъ руководилъ научными работами своей школы и плодотворно вліялъ на своихъ учениковъ во всѣхъ областяхъ—какъ въ области исторіи, такъ и естествознанія, побуждая ихъ собирать общій фактическій матеріалъ, приводить его въ порядокъ и дѣлать его такимъ образомъ пригоднымъ для научной обработки. При такомъ накопленіи сокровищъ знанія всѣхъ родовъ Лицей сталъ центромъ научнаго образованія въ Греціи еще въ большей мѣрѣ, чѣмъ Академія.

3) *Сочиненія для учебныхъ цѣлей*, которыя предназначались для школьной дѣятельности и вышли изъ нея.

Они именно и являются тѣми произведеніями, которыя только и дошли до насъ, хотя не полностью и часто въ весьма сомнительной формѣ, и которыя были соединены въ дошедшее до насъ собраніе *трудовъ* Аристотеля. Но они обладаютъ въ высшей степени своеобразными свойствами: съ одной стороны, всѣмъ имъ обще рѣзко выраженная, тонко разработанная и послѣдовательно проведенная терминологія; съ другой стороны, обще и то, что почти вездѣ чувствуется невниманіе къ привлекательности красоты и эстетичности изложенія. Схема изслѣдованія остается въ общемъ

тоже одинаковой: точная формулировка проблемъ, критика взглядовъ, которые имѣются по этому вопросу, тщательное обсужденіе отдѣльныхъ точекъ зрѣнія, съ которыми приходится считаться въ данномъ случаѣ, широкое использованіе фактовъ и стремленіе получить ясный и законченный результатъ. Во всѣхъ этихъ отношеніяхъ сочиненія Аристотеля представляютъ изъ себя полную противоположность платоновскимъ: это—различіе между научнымъ и эстетическимъ; сочиненія Аристотеля даютъ намъ совершенно иное наслажденіе, чѣмъ произведенія Платона, и потому стремленіе къ нимъ обнаруживается рѣже. Между тѣмъ нельзя не замѣтить, что преимущества трудовъ Аристотеля затемняются нѣкоторыми бросающимися въ глаза странностями. Неровность изложенія, благодаря которой однѣ части производятъ впечатлѣніе мастерски законченнаго развитія проблемы, другія же, наоборотъ, представляются бѣглымъ наброскомъ; безпорядокъ, который замѣчается какъ разъ въ главныхъ произведеніяхъ въ той послѣдовательности книгъ, какъ онѣ дошли до насъ; почти дословное повтореніе даже болѣе обширныхъ частей; неисполненныя обѣщанія,—все это не позволяетъ допустить, что этотъ комплексъ сочиненій, въ той формѣ, какъ онъ дошелъ до насъ, предназначался Аристотелемъ для опубликованія, а съ другой стороны, все-таки видна ясно формальная и фактическая связь этихъ сочиненій между собою и, кромѣ того, она обнаруживается многочисленными и притомъ взаимными ссылками.

Всѣ эти особенности объясняются только,—но становятся зато уже вполнѣ понятными въ этомъ случаѣ,—если предположить, что у Аристотеля было намѣреніе разработать эти записки, составленныя сначала для того, чтобы положить ихъ въ основу своихъ лекцій, въ учебники, которые должны были служить руководствами для преподаванія въ Лицеѣ и предоставляться также въ распоряженіе учениковъ, и что онъ предпринялъ эту работу, ведя ее большей частью, вѣроятно, въ прямой связи со своими лекціями, приблизительно одновременно для всей совокупности наукъ, на которыя распространялась его учительская дѣятельность, трудясь надъ ней въ продолженіе двѣнадцати лѣтъ своей дѣятель-

ности. Но прежде чѣмъ ему удалось окончить этотъ гигантскій трудъ, его постигла смерть. Оконченнымъ оказывается, не считая небольшихъ статей, которыя, быть можетъ, всѣ предназначались къ тому, чтобы войти позже въ составъ болѣе значительныхъ сочиненій, только нѣкоторыя работы изъ области логики, въ особенности—Топика. Мы въ правѣ также предположить, что получившіеся при этомъ пробѣлы были заполнены отчасти его болѣе близкими учениками, вѣроятно, также—на основаніи записокъ, сдѣланныхъ ими по лекціямъ Аристотеля. При этомъ различные ученики сдѣлали это различнымъ образомъ, такъ что въ школѣ эти учебники продолжали существовать въ нѣсколькихъ редакціяхъ, въ число которыхъ прокралось и много позднѣйшихъ продуктовъ школы, пока Андроникъ изъ Родоса не предпринялъ то изданіе (60—50 до Р. Хр.), которое лежитъ въ основѣ современнаго текста.

Тѣсная связь сохранившихся произведеній Аристотеля съ его учительской дѣятельностью очевидна, если даже не считаться съ такими прямыми указаніями, какъ обращеніе къ слушателямъ въ концѣ Топики. Дѣло идетъ только о томъ, чтобы точнѣе опредѣлить эту связь, и, какъ кажется, каждое изъ высказанныхъ на этотъ счетъ предположеній имѣетъ въ извѣстной мѣрѣ свои основанія. Несомнѣнно, что основу образуютъ замѣтки Аристотеля, но не только такіе наброски, которые ему нужны были для лекцій, а, съ другой стороны, также работы, которыя онъ вполнѣ закончилъ для учебника [1]); и какъ разъ въ этихъ послѣднихъ проявилась вся ясность и зрѣлость аристотелевскаго духа наиболѣе достойнымъ удивленія образомъ. Остальное, въ особенности наличность различныхъ редакцій текста одной и той же книги, едва ли можетъ быть истолковано иначе, какъ предположеніемъ (Scaliger'а), что въ текстъ вставлялись записи слушателей, а въ такой связи объясняется проще всего и наличность такихъ частей или цѣлыхъ сочиненій, которыхъ по ихъ формѣ и содержанію вообще нельзя приписать Аристотелю.

---

[1]) Въ этомъ и въ меньшей цѣнности записей его слушателей и заключается главное различіе между характеромъ Corpus Aristotelicum и той до нѣкоторой степени аналогичной вообще формой, въ которой мы получили рядъ лекцій Гегеля. Послѣдній не предпринималъ переработки своихъ лекціонныхъ „тетрадей" въ учебники, межъ тѣмъ какъ у Аристотеля мы обязаны этому обстоятельству, очевидно, какъ разъ самымъ цѣннымъ изъ того, что имѣется въ дошедшихъ до насъ трудахъ.

О судьбѣ манускриптовъ Аристотеля въ древности ходилъ нѣсколько странный, но самъ по себѣ далеко не невѣроятный разсказъ [1]), а именно что они перешли вмѣстѣ съ наслѣдствомъ Теофраста къ ученику его Нелею изъ Скепсиса (въ Троадѣ) и были спрятаны потомками послѣдняго въ погребъ, чтобы спасти ихъ отъ пергамскихъ царей, страстно увлекавшихся собираніемъ; затѣмъ они, сильно поврежденныя, были найдены и пріобрѣтены перипатетикомъ Апелликономъ изъ Теоса. Онъ отправилъ ихъ въ Аѳины, при взятіи которыхъ эти манускрипты попали въ руки Суллы, а затѣмъ они были изданы въ Римѣ грамматикомъ Тираннiономъ и, наконецъ, Андроникомъ родосскимъ. Эта исторія не объясняетъ, правда, того обращающаго на себя вниманіе состава трудовъ Аристотеля, въ какомъ они были найдены, и, само собой разумѣется, какъ это, безъ сомнѣнія, доказано и въ частностяхъ—какъ разъ эти въ научномъ отношеніи наиболѣе важныя сочиненія Аристотеля были въ рукахъ перипатетиковъ съ самаго начала. Съ другой стороны, однако же, не невѣроятно и то, что новое открытіе оригиналовъ рукописей не только подало Андронику поводъ къ его изданію аристотелевскихъ трудовъ, пріобрѣвшему съ тѣхъ поръ рѣшающее значеніе, но и, поскольку это допускало значеніе этихъ манускриптовъ, образовало рѣшающее основаніе для этого изданія въ противоположность школьной традиціи.

Такъ какъ эти учебныя сочиненія составляютъ по своему содержанію вполнѣ согласованное цѣлое, то вопросъ о томъ порядкѣ, въ какомъ они слѣдовали другъ за другомъ, оказывается довольно безразличнымъ и даже безцѣльнымъ въ виду того, что, какъ мы въ правѣ предполагать, въ главной своей массѣ они разрабатывались въ продолженіе двѣнадцатилѣтней учительской дѣятельности автора при случаѣ одновременно на ряду другъ съ другомъ въ связи съ повторявшимися лекціями. Тѣмъ не менѣе логика была начата, повидимому, первой и потому она сравнительно ближе всѣхъ подвинулась къ законченному виду.

Срвн. къ слѣдующему *Zeller*, III³, 67—109.

Сохранившіяся учебныя сочиненія распредѣляются проще всего въ слѣдующія группы: а) Произведенія по *логикѣ* и *риторикѣ*: Категоріи, очень сомнительное сочиненіе о предложеніи, Аналитика и Топика вмѣстѣ съ послѣдней, относительно самостоятельной книгой о ложныхъ умозаключеніяхъ; сюда же принадлежитъ Риторика.

Соединеніе трудовъ по логикѣ (расположенныхъ въ обычномъ порядкѣ) подъ именемъ ὄργανον (Органонъ) встрѣчается впервые въ византійское время.—Отдѣльное изданіе *Th. Waitz* (2 т. Лейпцигъ, 1844—46).—Подлинность κατηγορίαι (категорій) оспаривалъ въ особенности *Прантль*—(*Prantl*

[1]) Plutarchus „Sulla", 26: Strabo, XIII, 1, 54. Срвн. *E. Essen* „Der Keller zu Scepsis" (Штаргардъ, 1866).

„Geschichte der Logik“, 207 и сл); заключеніе (о постпредикаментахъ), во всякомъ случаѣ, нельзя приписать Аристотелю, и остальное въ его существенныхъ чертахъ также, повидимому, только опирается на него.—Подлинность περὶ ἑρμηνείας вызываетъ еще большее сомнѣніе и оспаривалась уже Андроникомъ. Геніальный основной трудъ по логикѣ—это Аналитика, которая развиваетъ въ двухъ частяхъ (ἀναλυτικὰ πρότερα и ὕστερα), состоящихъ каждая изъ двухъ книгъ, теорію умозаключенія и доказательства; вторая часть этого труда не представляетъ такого законченнаго цѣлаго, какъ первая. Къ Аналитикѣ примыкаетъ въ наиболѣе обработанномъ изъ всѣхъ произведеній видѣ Топика, которая разсматриваетъ методъ доказательствъ по вѣроятности. Дополненіемъ, или ея 9 книгой (Waitz), можетъ считаться трактатъ о περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων (о софистическихъ доказательствахъ).—Кромѣ того, сохранился еще цѣлый рядъ заглавій логическо-теоретико-познавательныхъ работъ; но былъ ли ихъ авторомъ Аристотель,—это представляется болѣе или менѣе сомнительнымъ: περὶ εἰδῶν καὶ γενῶν (о видахъ и родахъ), περὶ τῶν ἀντικειμένων (о противоположностяхъ), περὶ καταφάσεως (объ утвержденіи), συλλογισμοί (силлогизмы), ὁριστικά (объ опредѣленіяхъ), περὶ τοῦ πρός τι (объ отношеніи), περὶ δόξης (о мнѣніи), περὶ ἐπιστήμης (о знаніи на основѣ разума) и т. д.

Что касается Риторики, то, несмотря на нѣкоторыя трудности (*Sprengel* въ Abhandlungen der Münchener Akademie, VI), двѣ первыя книги можно считать подлинными, третья книга — сомнительна. Такъ называемая „Риторика, предназначенная для Александра“, считается, наоборотъ, всѣми неподлинной, но она принадлежитъ, вѣроятно, перипатетической школѣ. Упоминается, кромѣ того, теодектовская риторика, которая была, вѣроятно, издана по лекціямъ Аристотеля и во всякомъ случаѣ въ духѣ ихъ Теодектомъ еще во время жизни Аристотеля.

b) Сочиненія, относящіяся къ *теоретическимъ наукамъ*: метафизика (Аристотель называлъ ее „первой наукой“ или теологіей); затѣмъ, такъ какъ математическіе труды утеряны, идутъ физика, зоологія и психологія съ небольшими работами, принадлежащими къ этимъ тремъ главнымъ трудамъ.

Метафизика (отдѣльныя изданія *Brandis*'а, Берлинъ, 1823 г.; *Schwegler*'а съ переводомъ и комментаріями, Тюбингенъ, 1847, 48; *Bonitz*'а, Боннъ, 1848, 49; нѣмецкій переводъ его же, Берлинъ, 1890; греческ. изданіе *W. Christ*'а Лейпцигъ, 1886) получила свое названіе, ставшее съ тѣхъ поръ обычнымъ для философской науки о принципахъ, отъ того мѣста, которое было отведено ей въ античномъ собраніи трудовъ Аристотеля послѣ физики (μετὰ τὰ φυσικά — послѣ трудовъ, относившихся къ области физики).

Изъ числа 14 сохранившихся книгъ несомнѣнно исключается вторая (ἀ ἔλαττον), школьная компиляція, составленная изъ нѣсколькихъ кусковъ; изъ числа остающихся затѣмъ 13 книгъ (по нумераціи берлинскаго изданія, ко-

торымъ мы пользуемся здѣсь при цитированіи) первая, вторая, третья, пятая, шестая, седьмая и восьмая книги образуютъ связное, но незаконченное и не прошедшее черезъ окончательную редакцію изслѣдованіе, къ которому принадлежитъ и 9-я книга, отдѣленная отъ него нѣкоторымъ пробѣломъ. Четвертая книга, которую самъ Аристотель цитируетъ подъ заглавіемъ περὶ τοῦ ποσαχῶς (о различныхъ значеніяхъ) представляетъ изъ себя школьный справочникъ терминологическаго характера. Первые восемь главъ десятой книги и вторая половина одиннадцатой представляютъ изъ себя либо набросокъ, написанный Аристотелемъ, либо сдѣланное учениками извлеченіе изъ главнаго изслѣдованія; вторая половина одиннадцатой книги является очеркомъ ученія о божествѣ (конецъ 10-й книги представляетъ изъ себя, очевидно, неподлинную компиляцію изъ физики). Книги 12-я и 13-я являются, повидимому, старой формой критики платоновскаго ученія объ идеяхъ. Дошедшее до насъ собраніе книгъ тѣмъ болѣе странно, что оно было, по всей вѣроятности, сдѣлано вскорѣ послѣ смерти Аристотеля, можетъ быть, Эвдемомъ.

Изъ числа математическихъ сочиненій сохранилась только работа περὶ ἀτόμων γραμμῶν (о недѣлимыхъ линіяхъ); та форма, въ какой она дошла до насъ, по всей вѣроятности, неподлинна.

Изъ восьми книгъ „Лекцій о естествознаніи“ (φυσικὴ ἀκρόασις)—современное названіе гласило бы „о натурфилософіи“ — книги 5, 6 и 8 трактуютъ περὶ κινήσεως (о движеніи) а предшествующія книги—о самыхъ общихъ принципахъ объясненія природы (περὶ ἀρχῶν); седьмая книга производитъ впечатлѣніе предварительнаго наброска. Къ области астрономіи и собственной физики примыкаютъ слѣдующія сочиненія: περὶ οὐρανοῦ (о небѣ), περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς (о происхожденіи и уничтоженіи), μετεωρολογικά (о метеорологическихъ вопросахъ). Цѣлый рядъ отдѣльныхъ работъ потерянъ, сохранившіяся μεχανικά (о вопросахъ механики), точно такъ же, какъ и περὶ κόσμου (космосъ), неподлинны. Срвн. ниже, § 49.

Трудъ, параллельный къ περὶ τὰ ζῷα ἱστορία (объ исторіи животныхъ—10-я книга этого сочиненія, вѣроятно, неподлинна) περὶ φυτῶν (о растеніяхъ), потерянъ, но сохранились нѣкоторыя дополненія къ первому изъ нихъ: περὶ ζῴων μορίων (о частяхъ животныхъ), περὶ ζῴων γενέσεως (о происхожденіи животныхъ), περὶ ζῴων πορείας (о движеніи животныхъ).

Къ числу самыхъ зрѣлыхъ трудовъ принадлежатъ три книги περὶ Ψυχῆς (о душѣ, изданіе *Barthélemy St. Hilaire*, Парижъ, 1846; *A. Torstrick*, Берлинъ, 1862; *A. Trendelenburg*, 2 изд., Берлинъ, 1877; *E. Wallage*, Кембриджъ, 1882); въ связи съ ними стоитъ цѣлый рядъ работъ по физіологической психологіи; περὶ αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν (о воспріятіи и воспринимаемомъ), περὶ μνήμης καὶ ἀναμνήσεως (о памяти и воспоминаніи), περὶ ὕπνου καὶ ἐγρεγόρσεως (о снѣ и пробужденіи), περὶ ἐνυπνίων (о сновидѣніяхъ), περὶ τῆς καθ ὕπνων μαντικῆς (о предсказываніи по сновидѣніямъ), περὶ μακροβιότητος καὶ βραχοβιότητος (о долгой и короткой жизни), περὶ ζωῆς καὶ θανάτου (о жизни и смерти), περὶ ἀναπνοῆς (о дыханіи), περὶ πνεύματος (о духѣ) обязано своимъ возникновеніемъ уже школѣ Аристотеля.

c) Сочиненія, относящіяся къ *практическимъ* наукамъ и поэтикѣ: Этика (въ двухъ видахъ—Никомаховой и Эвдемовой этики), Политика и Поэтика.

Изъ сохранившихся формъ этики, такъ называемая 'Ηθικὰ Μεγάλα (большая этика) представляетъ изъ себя въ существенныхъ чертахъ только извлеченіе изъ обѣихъ этикъ, упомянутыхъ раньше; что касается послѣднихъ, то 10 книгъ 'Ηθικὰ Νικομάχεια (Никомаховой этики) стоятъ ближе всего къ очерку Аристотеля, въ то время какъ 7 книгъ 'Ηθικὰ Εὐδήμεια (Евдемовой этики) создались, повидимому, изъ записей Эвдема. Тождество V—VI книгъ Никомаховой этики съ IV—VI книгами этики Эвдема оставляетъ мѣсто для различнаго рода истолкованій взаимнаго пополненія обѣихъ редакцій. Изъ небольшихъ работъ по этикѣ не сохранилось ничего. Статья περὶ ἀρετῶν (о добродѣтеляхъ и порокахъ) неподлинна.

Восемь книгъ Политики, оставшейся также неоконченной, (издана *Susemihl*'емъ Лейпцигъ, 1870) въ свою очередь проблематичны въ отношеніи того порядка, въ какомъ онѣ дошли до насъ. См. литературу у *Zeller*'а III³, 672 и сл. Что 7-ю и 8-ю книгу нужно поставить послѣ 3-й, - это является несомнѣннымъ. Перестановка книгъ 5-й и 6-й (Barth St. Hilaire) еще возбуждаетъ споры. Экономика неподлинна.

Отрывокъ περὶ ποιητικῆς (Поэтика) сохранился только въ очень неполномъ и неоднократно переработанномъ видѣ. Изданія *Susemihl*'я (Лейпцигъ, 1865) и *Vahlen*'а (Берлинъ, 1867). *C. Theichmüller* „Aristotelische Forschungen“ (Галле, 1867—69).

40. Ядро философіи Аристотеля образуетъ его стремленіе *переработать философію, построенную на сократовско-платоновскихъ понятіяхъ, въ теорію, объясняющую явленія.* Убѣжденіе въ томъ, что задача науки можетъ быть разрѣшена только на томъ пути познанія въ понятіяхъ, по которому пошелъ Сократъ, образуетъ само собой разумѣющуюся предпосылку, въ силу которой онъ и позже все еще причислялъ себя къ платоновскому кругу. Но шагъ впередъ, который вывелъ его за предѣлы философіи Платона, обусловливается его пониманіемъ того, что ученіе объ идеяхъ недостаточно для объясненія эмпирической дѣйствительности. Платонъ, правда, въ заключеніи весьма опредѣленно провозгласилъ идеи, которыя представлялись ему вначалѣ только неизмѣннымъ бытіемъ, αἰτία (причиной) чувственнаго міра, но ему не удалось, какъ ему доказываетъ Аристотель, привести эту мысль въ согласіе съ фиксированнымъ уже раньше понятіемъ міра идей. Послѣднее основаніе этого

Аристотель находитъ справедливо въ томъ, что Платонъ приписалъ идеямъ съ самого начала отдѣльную отъ чувственнаго міра, самостоятельную дѣйствительность. Эта трансцендентность идей, которыя, въ сущности говоря, являются только удвоеніемъ эмпирическаго міра, должна быть оставлена: идеи нельзя понимать какъ нѣчто такое, что отличается отъ познаваемыхъ вещей и существуетъ отдѣльно отъ нихъ, а онѣ должны быть познаны какъ ихъ собственная сущность, какъ ихъ опредѣляющее содержаніе. Какъ слабость Платона, такъ и его величіе заключаются въ его теоріи двухъ міровъ. Основная мысль Аристотеля та, что сверхъчувственный міръ идей и міръ чувственный тождественны.

Полемика Аристотеля, направленная *противъ ученія объ идеяхъ* (главнымъ образомъ въ первой, шестой и двѣнадцатой книгѣ Метафизики), не разъ вводила прежнихъ изслѣдователей его философіи въ заблужденіе относительно того факта, что ей соотвѣтствуетъ еще болѣе рѣшительная, только вскользь упомянутая Аристотелемъ зависимость отъ Платона, которая представлялась ему и его ученикамъ само собой разумѣющимся фактомъ. Эта полемика касается исключительно χωρισμός (обособленія), гипостазированія идей во второй высшій міръ, и тѣхъ трудностей, которыя порождаются этимъ обособленіемъ. Аристотель указывалъ на то, что идеи не даютъ объясненія ни движенія, ни познанія, и что ихъ отношеніе къ чувственному міру не могло быть опредѣлено въ удовлетворительной и свободной отъ противорѣчій формѣ. Въ остальномъ же Стагиритъ раздѣляетъ вполнѣ основныя представленія аттической философіи: онъ видитъ задачу науки въ познаніи бытія [1]); онъ утверждаетъ, что это познаніе нельзя пріобрѣсти съ помощью воспріятія [2]) а именно въ силу преходящаго и измѣнчиваго характера всѣхъ чувственныхъ вещей [3]). Поэтому онъ считаетъ также общее, понятія содержаніемъ истиннаго познанія, а вмѣстѣ съ тѣмъ и истинной дѣйствительности [4]). Но съ этимъ онтологическимъ интересомъ Аристотель съ самаго начала связываетъ и генетическій: онъ требуетъ отъ науки, чтобы она дала, исходя изъ истиннаго бытія, объясненіе явленій [5]). Поэтому онъ видитъ цѣль въ такомъ пониманіи идей, чтобы онѣ, какъ истинная сущность чувственныхъ вещей, дѣлали бы ихъ понятными. И если онъ не вполнѣ разрѣшилъ эту задачу, то это объясняется именно его продолжавшейся зависимостью отъ основныхъ опредѣленій платоновской философіи.

---

[1]) Analytica postera, II, 19, 100a, 9.

[2]) Тамъ же, I, 31, 87b, 28.

[3]) Metaphysica, VI, 15, 1039b, 27.

[4]) Metaphysica, II, 4, 999a, 28; II 6, 1003a, 13. XII 10, 1087a, 10.

[5]) De anima, I, 1, 402b; 16.

Срв. Cн. *Weisse* „De Platonis et Aristotelis in constituendis summis philosophiae prinzipiis differentia“ (Лейпцигъ, 1828).—*M. Carrière* „De Ar. Platonis amico eiusque doctrinae iusto censore“ (Гёттингенъ, 1837).—*Th. Waitz* „Platon und Aristoteles“ (Кассель, 1843).—*Fr. Michelis* „De Aristotele Platonis in idearum doctrina adversario“ (Браунсбергъ, 1864).—*W. Rosenkranz* „Die platonische Ideenlehre und ihre Bekämpfung durch Aristoteles“ (Майнцъ, 1869).—*G. Teichmüller* „Studien“ (1874), стр. 226 и слд.

Такимъ образомъ, основной проблемой аристотелевской философіи является *отношеніе общаго къ частному*, такъ какъ и она считаетъ, что сущность вещей познается при помощи родовыхъ понятій. Взявъ этотъ фундаментальный принципъ научнаго мышленія, познанный Сократомъ путемъ геніальной интуиціи, предметомъ особаго предварительнаго изслѣдованія, Аристотель создалъ *науку логики*. Онъ предпослалъ ее отдѣльнымъ изслѣдованіямъ по существу, какъ общую теорію научнаго метода [1]), и въ этомъ *самопознаніи науки* завершился съ полнымъ сознаніемъ историческій процессъ завоеванія самостоятельности интересовъ познанія. Какъ „отецъ логики“, Аристотель знаменуетъ собой въ научномъ развитіи грековъ достиженіе фазы зрѣлости.

Хотя Аристотель самымъ точнымъ образомъ разграничилъ отдѣльныя научныя дисциплины и также твердо опредѣлилъ ихъ взаимный порядокъ,—руководясь, съ одной стороны, педагогической точкой зрѣнія восхожденія отъ даннаго къ его основаніямъ (срв. ниже), съ другой стороны, (и наоборотъ) спускаясь отъ принциповъ къ ихъ слѣдствіямъ,—тѣмъ не менѣе дошедшія до насъ сочиненія, предназначенныя для школы, не даютъ намъ въ общей формѣ проведеннаго, систематическаго *подраздѣленія:* то принимается по примѣру Академіи (Срв. стр. 234 и сл.) дѣленіе изслѣдованій на логическія, физическія и этическія [2]), то различаются теоретическія, практическія и поэтическія науки [3]), въ то время какъ въ перипатетической школѣ [4]) было употребительно дѣленіе наукъ на теоретическія и практическія. Достовѣрнымъ, повидимому, является во всякомъ случаѣ то, что Аристотель предпослалъ логику (Аналитику и Топику), какъ общую формальную предварительную науку (методологію) всѣмъ другимъ дисципли-

---

[1]) Metaphysica III 3, 1005a, 33.

[2]) Topica, I 14, 105b, 20.

[3]) Metaphysica, α 1, 1025b, 18.

[4]) Срв. уже Ethica Eudemeia, I 1, 1214a, 10 и Metaphysica, α 1, 993b, 20.

намъ, такъ какъ самъ онъ не упоминаетъ ея въ числѣ „теоретическихъ" наукъ [1]).

A. Trendelenburg „Elementa logices Aristoteleae" (3 изд. Берлинъ, 1876.—Th. *Gumposch* „Ueber die Logik und die logischen Schriften des Aristoteles" (Лейпцигъ, 1839).—*H. Hettner* „De logices Aristotelicae speculativo principio (Галле, 1843).—*C. Heider* „Die Methodologie der aristotelischen Philosophie (Эрлангенъ, 1845).—*C. Prantl* „Geschichte der Logik" I, 87 и сл. (Срв. Abhandlungen der bayerischen Akademie, 1853).—*F. Kampe* „Die Erkenntnistheorie des Ar." (Лейпцигъ, 1870).—*R. Eucken.* „Die Methode der Aristotelischen Forschung" (Берлинъ, 1872).—*R. Biese* „Die Erkenntnislehre des Ar. und Kants" (Берлинъ, 1877).

Принципомъ аристотелевской логики служитъ та мысль, что какъ in natura rerum (въ природѣ вещей) общее, логически опредѣленная сущность представляетъ изъ себя причину и опредѣляющую основу частнаго, такъ и послѣдняя задача объясняющей науки заключается въ выведеніи частнаго изъ общаго (ἀπόδειξις), чтобы такимъ образомъ понять логическую необходимость эмпирической дѣйствительности [2]). Научное объясненіе состоитъ въ томъ, что извѣстное по воспріятію понимается изъ его причинъ, что процессъ познанія воспроизводитъ въ отношеніи основанія къ слѣдствію реальное отношеніе общей причины къ ея частному дѣйствію.

Но такъ какъ всякое познаніе состоитъ только въ соединеніи понятій (λόγος, какъ συμπλοκή) (сліяніе, синтезъ) ὄνομα (имени) и ῥῆμα (вещи), т.-е. такъ какъ оно заключается въ предложеніи (πρότασις) или сужденіи (ἀπόφανσις) [3]), которое при этомъ высказываетъ или утвердительное сужденіе (κατάφασις), реальное соединеніе, или отрицательное сужденіе (ἀπόφασις), реальное разъединеніе тѣхъ опредѣленій по содержанію, которыя мыслятся въ подлежащемъ и сказуемомъ [4]), то послѣдней задачей всякаго научнаго объясненія (ἐπιστήμη) является выведеніе (ἀπόδειξις) частныхъ сужденій изъ общихъ. Поэтому центръ аристотелевской логики образуетъ *ученіе*

---

[1]) Metaphysica V 1, 1026a, 18 приводитъ въ качествѣ теоретическихъ наукъ только физику, математику, теологію (т.-е. метафизику).

[2]) Analytica Postera, I, 2 и сл.

[3]) Срв. De Categoriis, 4, 2a, 6.

[4]) Metaphysica III 7, 1012a, 4.

объ умозаключеніи и доказательствѣ, которое онъ самъ называлъ *Аналитикой*.

Только благодаря недоразумѣніямъ и искаженіямъ, вкравшимся въ школьное изложеніе, данное писателями болѣе поздняго времени, Аналитика Аристотеля приняла характеръ абстрактно-формальной логики. На самомъ дѣлѣ она задумана какъ методологія въ самой живой связи съ фактическими задачами науки, и потому логическія сочиненія по справедливости назывались въ перипатетической школѣ „органическими“. Но именно потому она вся отъ начала и до конца пропитана и опредѣляется цѣлымъ рядомъ теоретико-познавательныхъ предпосылокъ, касающихся бытія и отношеніи мышленія къ нему. Высшей изъ нихъ,—хотя Аристотель и не формулировалъ ея прямо,—является тождество формъ понимающаго мышленія съ формами, выражающими отношенія дѣйствительности [1]). Такимъ образомъ этотъ первый систематическій очеркъ логики содержитъ въ себѣ въ тѣсномъ соединеніи три главныя точки зрѣнія, съ которыхъ эта наука разсматривалась позже: формальную, методологическую и теоретико-познавательную.

Формальную разницу между Платономъ и Аристотелемъ можно опредѣлить такимъ образомъ, что первый исходилъ изъ понятія, второй—изъ сужденія. Истину и ложь Аристотель ищетъ только въ соединеніи понятій [2]), поскольку оно утверждается или отрицается. Если такой путь побуждалъ считаться прежде всего съ качествомъ сужденій, то силлогистика какъ ученіе объ обоснованіи сужденій требовала также разсмотрѣнія ихъ количества и вмѣстѣ съ этимъ различенія общихъ и частныхъ сужденій (καθόλου ἐν μέρει) [3]). Аристотель былъ еще далекъ отъ разсмотрѣнія сужденій съ точки зрѣнія отношенія и модальности; когда онъ считаетъ содержаніемъ сужденія познаніе дѣйствительности, необходимости или возможности [4]), то это обусловливается главной точкой зрѣнія его метафизики (§ 41) и не имѣетъ ничего общаго съ современнымъ смысломъ понятія модальности (*Kant* „Kritik der reinen Vernunft“, § 9, изд. Kehrbach, 92 и сл.) *). Въ заключеніи же всѣ изслѣдованія, которыя Аристотель посвятилъ вопросу о различіи сужденій, опредѣлены ихъ отношеніемъ къ теоріи умозаключеній, т.-е. вопросомъ, какое значеніе они могутъ имѣть въ умозаключеніи. Какъ посредствующее звено между ними, онъ подробно разсмотрѣлъ теорію выводовъ (Analytica prior, 1, 2 и сл.).

---

[1]) Срв. Metaphysica IV 7, 1017a, 23: ὁσαχῶς λέγεται, τοσαχῶς τὸ εἶναι σημαίνει.

[2]) De anima III, 6, 430a 27, Срв. De interpretatione, 1, 16a, 12. Эта мысль была уже намѣчена въ діалогѣ „Софистъ“; 259 и сл.

[3]) Analitica prior, I, 1, 24a, 17.

[4]) Тамъ же I 2, 25a 1.

*) Изъ русскихъ переводовъ лучшій Н. Лосскаго: „Критика чистаго разума“ Канта.

Силлогистика Аристотеля представляетъ изъ себя изслѣдованіе вопроса о томъ, какіе выводы можно сдѣлать изъ данныхъ положеній съ полной достовѣрностью [1]), и находитъ основную форму умозаключеній въ обосновaніи частныхъ сужденій общими и въ подчиненіи ихъ этимъ общимъ сужденіямъ (заключеніе черезъ подчиненіе). Къ этой такъ наз. 1-ой фигурѣ силлогизма она сводитъ двѣ другія его формы (σχήματα), которыя характеризуются различнымъ логическимъ положеніемъ средняго термина (μέσον) въ обѣихъ посылкахъ [2]) (τεθέντα, ὑποθέσεις) и такимъ образомъ создаются въ заключеніи (συμπέρασμα) различныя отношенія между обоими главными терминами (ἄκρα). По теоріи Аристотеля результатомъ силлогизма является всегда отвѣтъ на вопросъ, можно ли вообще подчинить одно изъ этихъ понятій другому и въ какомъ объемѣ или въ соотвѣтствующемъ случаѣ какъ далеко простирается значеніе общаго опредѣленія большаго термина для опредѣленія меньшаго.

Силлогистика содержитъ такимъ образомъ по Аристотелю систему правилъ, по которымъ изъ нихъ могутъ быть выведены частныя положенія въ томъ случаѣ, если даны твердыя общія положенія. Самъ Аристотель видѣлъ задачу въ томъ, чтобы установить такимъ путемъ, какъ всякое частное знаніе должно выводиться *въ законченной* наукѣ изъ самыхъ общихъ основаній, и какъ слѣдуетъ объяснять его предметъ. Для практики же этимъ былъ созданъ общій *схематизмъ доказательства*, въ которомъ стремленія софистики, направленныя на изобрѣтеніе искусства доказательства, нашли свое научное завершеніе [3]). Ибо Аналитика Аристотеля разрѣшила эту точно отграниченную проблему,—по какимъ правиламъ изъ признанныхъ положеній слѣдуютъ другія—въ вполнѣ законченной достовѣрной формѣ. Отсюда становится понятнымъ, съ одной стороны, что эта система считалась въ теченіе всѣхъ среднихъ вѣковъ, когда интересъ науки былъ направленъ не на изслѣдованіе, а на доказательство, высшей философской нормой, а съ другой, что она какъ недостаточная была всюду заброшена въ эпоху Возрожденія, которая была охвачена стремленіемъ къ новому знанію и искала „ars inveniendi“, она была признана недостаточной во всѣхъ направленіяхъ и оставлена въ сторонѣ. И дѣйстви-

---

[1]) Тамъ же I, 1, 24b, 19.

[2]) Тамъ же I, 4—6.

[3]) Этой потребности соотвѣтствуютъ также аристотелевскія изслѣдованія опроверженій косвенныхъ доказательствъ, и, наконецъ, изслѣдованія ложныхъ заключеній, софизмовъ и т. д.

тельно, ея границы, какъ и ея величіе, заключаются въ томъ, что она разсматриваетъ всю дѣятельность, направленную на умозаключенія, съ точки зрѣнія подчиненія однихъ понятій другимъ и анализируетъ ихъ отношенія съ абсолютной полнотой.—Въ частностяхъ Срв. *Überweg* „System der Logik", § 100 и сл.

Веденіе доказательствъ и выводы, которые составляютъ форму *готовой* науки, предполагаютъ однако жъ въ послѣдней инстанціи наличность посылокъ, которыя не могутъ быть въ свою очередь выведены изъ болѣе общихъ положеній, а достовѣрны непосредственно (ἄμεσα) [1]. Этими посылками (ἀρχαὶ ἀποδείξεως) являются [2] частью аксіомы, лежащія въ основѣ всякаго знанія, изъ числа которыхъ Аристотель особенно подчеркиваетъ законъ противорѣчія и законъ исключеннаго третьяго, отчасти же особыя принадлежащія отдѣльнымъ дисциплинамъ положенія, которыя достигаются только путемъ точнаго знакомства съ самими предметами [3].

Такимъ образомъ, высшихъ принциповъ объясняющей теоріи нельзя доказать, а можно только подтвердить ихъ значеніе для всего частнаго; наука же, которая находится еще въ процессѣ развитія (изслѣдованіе въ отличіе отъ ἀπόδειξις), должна найти ихъ. Этимъ цѣлямъ отыскиванія и подтвержденія принциповъ служитъ противоположный пріему выведенія (дедукціи) путь индукціи (ἐπαγωγή), задача котораго заключается въ томъ, чтобы вести отъ фактовъ опыта (ἐμπειρία) и имѣющихся взглядовъ на нихъ (ἔνδοξα) къ общимъ логическимъ опредѣленіямъ, которыми объясняются эти факты и взгляды. Эту часть изслѣдованія, направленную на установленіе принциповъ, Аристотель называетъ *діалектикой* [4]. Методъ ея развиваетъ *Топика*. Ея результаты сами по себѣ не представляютъ чего-либо достовѣрнаго логически,—они только вѣроятны: но они принимаютъ характеръ знанія постольку, поскольку они объясняютъ явленія, въ то время какъ, съ другой стороны, эта діалектика, оперирующая доказательствами съ характеромъ вѣроятности,

[1]) Analytica postera I 3, 72*b*, 18.
[2]) Тамъ же I 7, 75a, 39.
[3]) Analytica prior I 30, 46a, 17.
[4]) Metaphysica III, 2, 1004b, 25. Topica, 12, 101b, 2.

образуетъ, становясь на практическую службу политическимъ интересамъ, научную основу *риторики.*

Непосредственная достовѣрность образуетъ въ высшей степени трудную, но и самую важную часть ученія въ аристотелевской теоріи познанія. Въ противоположность Платону стагирскій философъ прибѣгаетъ въ данномъ случаѣ къ въ высшей степени плодотворному различенію логической точки зрѣнія отъ психологической (Срв. ниже): послѣднія основоположенія, изъ которыхъ исходятъ при всякомъ веденіи доказательствъ, логически недоказуемы, но они не представляютъ изъ себя нѣчто, прирожденное психологически или пріобрѣтенное въ прежней жизни: они, наоборотъ, должны быть добыты путемъ опыта, который, съ другой стороны, не въ силахъ обосновывать ихъ, а можетъ только выявить ихъ. Но что является этими высшими принципами, на это въ изложеніи Аристотеля нѣтъ отвѣта. Изъ (логическихъ) законовъ, имѣющихъ значеніе для всѣхъ наукъ, онъ приводитъ только принципы, указанные нами выше, въ особенности же законъ противорѣчія какъ безусловный и какъ самое общее основоположеніе[1]). Онъ вполнѣ вѣрно подчеркиваетъ, что отдѣльныя науки должны имѣть свои особыя основы, но не развиваетъ ихъ въ отдѣльности.

То, что Аристотель понимаетъ подъ *индукціей*, слѣдуетъ точно отличать отъ современнаго значенія этого слова: онъ имѣетъ въ виду въ данномъ случаѣ не способъ доказательства, отличающійся отъ силлогизма, а, наоборотъ, методъ изслѣдованія и отысканія. Именно потому онъ и удовлетворяется при примѣненіи индукціи во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, гдѣ человѣческое познаніе не ведетъ къ безусловно общему, относительно общимъ (ἐπὶ τὸ πολύ). Онъ видитъ конечный идеалъ всякой науки въ силлогистическомъ объясненіи частнаго изъ самыхъ общихъ принциповъ. Но фактически матеріалъ, полученный изъ опыта, оказывается часто (и всюду въ отдѣльныхъ наукахъ) достаточнымъ только для приблизительныхъ общихъ опредѣленій, которыя удовлетворяютъ потребности объясненія въ границахъ опыта. Въ этихъ пунктахъ у Аристотеля на то мѣсто, гдѣ философъ долженъ былъ бы прекратить свою работу, становится естествоиспытатель.

Другая практическая точка зрѣнія, политическая, замѣняетъ въ *риторикѣ* научную точность тѣмъ, что стремится, опираясь на общепризнанныя положенія, убѣдить путемъ ясной и понятной рѣчи (ἐνθύμημα). Такимъ образомъ риторика въ той научной формѣ, въ которую ее облекъ впервые Аристотель, является, правда, по своей цѣли вспомогательной наукой политики, но по своему содержанію и техникѣ, которую она разрабатываетъ, она представляетъ изъ себя вѣтвь діалектики и топики; ибо будетъ ли рѣчь парламентской, юридической или эстетической, (συμβουλευτικόν, δικανικόν, ἐπιδεικτικὸν γένος—Rhetorica I, 3) она должна всегда исходить изъ представленій публики (κοινά), чтобы вести слушателей къ намѣченной цѣли. Мы можемъ въ данномъ случаѣ только въ общихъ чертахъ указать

[1]) Metaphysica, III 3, 1005b, 17.

на ту тонкость практической психологіи, съ какой Аристотель далъ свои наставленія въ этой области въ „Риторикѣ“.

Если такимъ образомъ Аристотель видитъ въ выведеніи частнаго изъ общаго конечную задачу науки, а пониманіе высшихъ принциповъ, по его мнѣнію, хотя и не доказывается, но все же достигается и выявляется при помощи индуктивнаго изслѣдованія, восходящаго отъ фактовъ къ общимъ положеніямъ, то этотъ кажущійся кругъ объясняется тѣмъ взглядомъ, который былъ у него (въ тѣсной связи съ его общимъ міровоззрѣніемъ) на человѣческую познавательную дѣятельность и ея отношеніе къ сущности вещей. Ибо онъ держался того мнѣнія, что (происходящее во времени, психологическое) развитіе человѣческаго знанія находится въ обратномъ отношеніи къ (метафизической и логической) связи вещей, такъ какъ познавательная способность, связанная съ чувственнымъ воспріятіемъ и выростающая изъ него воспринимаетъ сначала явленія и, исходя изъ нихъ, идетъ дальше (путемъ индукціи) къ тому пониманію истинной сущности вещей, которой какъ первымъ основаніемъ порождаются воспринимаемыя вещи и изъ которой въ заключеніи они объясняются законченной наукой (путемъ дедукціи).

Обратный параллелизмъ, въ которомъ находятся у Аристотеля методъ выведенія (Аналитика) и методъ изслѣдованія (Топика), объясняется устанавливаемымъ такимъ путемъ различеніемъ между психологическимъ и логическимъ отношеніями: то, что представляется πρότερον πρὸς ἡμᾶς (первымъ для насъ), явленіе, есть ὕστερον τῇ φύσει (болѣе позднее по существу, по своей природѣ), наоборотъ, то, что есть πρότερον τῇ φύσει (первымъ по своей природѣ, по существу) сущность вещей является въ развитіи нашихъ представленій ὕστερον πρὸς ἡμᾶς (болѣе позднимъ для насъ) [1]. Въ то время какъ для идеала *объясняющей*, готовой науки отношеніе причины и дѣйствія тождественно съ отношеніемъ основанія и слѣдствія, для возникновенія знанія это отношеніе принимаетъ обратный порядокъ: въ *изслѣдованіи* (чувственное и частное) дѣйствіе является основаніемъ познанія (логической и общей) причины. Нужно только не смѣшивать, основываясь на этихъ объясненіяхъ философа, идеальной задачи объясняющей науки съ фактическимъ процессомъ ведущаго къ ней изслѣдованія и всѣ кажущіяся различія и трудности его отдѣльныхъ изреченій по этому вопросу исчезаютъ.

[1]) Analytica postera, I, 2, 71b 34.

При этомъ въ пониманіи психогенетическаго развитія, идущаго отъ воспріятія къ объясняющей теоріи, Аристотель пользовался своими общими метафизическими, выражающими отношеніе понятіями возможности к осуществленія (срвн. § 41 и въ особенности *Zeller* III[3], 198 и сл.), предполагая, что понятіе сущности, еще не пробившееся въ дѣйствительное сознаніе, содержится въ чувственномъ представленіи, какъ неразвитая возможность.

Важнѣе всего то, что человѣческое познаніе можетъ по этой теоріи достичь пониманія существеннаго и пребывающаго только при помощи точнаго и тщательнаго просмотра фактическаго матеріала; и въ этомъ ученіи у Аристотеля находитъ себѣ мѣсто теоретическое примиреніе платонизма съ эмпирической наукой. Аристотель далеко не является номиналистомъ или эмпирикомъ, какимъ его пытались иногда изобразить, но онъ показываетъ, что ту задачу, которую поставилъ себѣ Платонъ и которая стала и его задачей, возможно разрѣшить только при помощи возможно широко поставленной разработки фактическаго матеріала.

Только въ этой методической связи съ объясненіемъ фактовъ можно, по мнѣнію Аристотеля, разрѣшить основной философскій вопросъ о логической сущности бытія. А логическая форма этихъ рѣшеній, къ которымъ по его теоріи стремится всякая наука, есть *опредѣленіе* [1]) (ὁρισμός), въ которомъ устанавливается для каждаго отдѣльнаго явленія непреходящая сущность (οὐσία, τὸ τί ἦν εἶναι) въ качествѣ основы его смѣняющихся состояній и дѣятельныхъ проявленій (τά συμβεβηκότα), но въ то же время въ этомъ опредѣленіи находитъ себѣ выраженіе логическая зависимость этого явленія отъ болѣе общаго. Поэтому оно есть опредѣляющее сужденіе, въ которомъ субъектъ опредѣляется посредствомъ подчиняющаго родового понятія и своего специфическаго признака. Но эти опредѣленія понятій, основанныя частью на выведеніи, частью на индукціи, предполагаютъ въ свою очередь въ послѣдней инстанціи опредѣленія высшихъ родовыхъ понятій, которыя невыводимы, а допускаютъ только разъясненія.

Такимъ образомъ понятія здѣсь оказываются содержаніемъ непосредственнаго знанія и ихъ разложеніе (аналитическія сужденія у Канта) даетъ въ результатѣ высшія аксіомы теоріи, построенной на дедукціи. Срвн. изложеніе *Zeller*-а, III[3], 190 и сл. Именно въ этомъ сказывается

[1]) Срв. главнымъ образомъ 6 книгу Топики.

расширеніе сократо-платоновскаго принципа для объясненія дѣйствительности.—*M. Rassow* „Ar. de notionis definitione doctrina“ (Берлинъ, 1843).—*C. Kühn* „De notionis definitione qualem A. constituerit“ (Галле, 1844).

Но система понятій у Аристотеля не нашла единаго завершенія подобно тому, какъ платоновская система заканчивается въ идеѣ добра. Этотъ склонный къ фактическимъ изслѣдованіямъ мыслитель вполнѣ сознавалъ многообразіе самостоятельныхъ и независимыхъ другъ отъ друга исходныхъ пунктовъ научной теоріи и требовалъ какъ разъ, чтобы каждая вѣтвь науки начинала съ этихъ своихъ особенныхъ принциповъ. Но онъ вмѣстѣ съ тѣмъ не сдѣлалъ никакой попытки собрать эти θέσεις ἀναπόδεικτοι (невыводимыя положенія) и изложить ихъ въ систематической формѣ, также какъ онъ не сдѣлалъ этой попытки и по отношенію къ вытекающимъ изъ нихъ προτάσεις ἄμεσοι (непосредственнымъ посылкамъ).

Такими высшими видами высказыванія, которые нельзя свести на болѣе высокія родовыя понятія, являются для логическаго изслѣдованія *категоріи.* Они представляютъ тѣ точки зрѣнія, съ которыхъ различныя понятія могутъ стать въ силу фактическихъ отношеній ихъ содержанія элементами предложенія или сужденія. Аристотель приводитъ десять категорій [1]): οὐσία (сущность), ποσόν (категорія количества), ποιόν (к. качества), πρός τι (к. отношенія), ποῦ (к. мѣста), ποτέ (к. времени), ποιεῖν (к. дѣйствія), πάσχειν (к. страданія), κεῖσθαι (к. положенія), ἔχειν (к. обладанія). Впрочемъ, двѣ послѣднія изъ этихъ категорій онъ иногда отбрасывалъ [2]).

A. Trendelenburg „Geschichte der Kategorienlehre“ (Берлинъ, 1846).—*Bonitz* „Aristotelische Studien“ Heft VI.—*Fr. Brentano.* „Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles“, Фрейбургъ въ Брейсгау 1862).—*W. Schuppe* „Die aristot. Kategorien“ (Глейвицъ, 1866).—*Fr. Zeller* „Der Unterschied in der Auffassung der Logik bei Aristoteles und Kant“ (Берлинъ, 1870).—*G. Bauch* „Aristotelische Studien“ (Добберанъ, 1884).—

[1]) Topica, I, 9, 103b, 21. Срв. De categoriis, 4, 1b, 25.

[2]) Analytica postera, I 22, 83b, 16; Physica, V 1, 225b, 5; Metaphysica, IV 7, 1017a, 24.

W. *Luthe* „Die Aristotelische Kategorien“ (Рурортъ, 1874).—*A. Gercke* „Ursprung der Aristotelischen Kategorien“ (Archiv für Geschichte der Philosophie VI 424 и сл.).

Въ ученіи Аристотеля о категоріяхъ кроется не больше метафизическихъ мотивовъ, чѣмъ во всей его логикѣ, которая предполагаетъ вообще тождество формъ мышленія съ формами бытія. Но принципъ этого ученія заключается очевидно въ вопросѣ о томъ, какое мѣсто способны занимать элементы сужденія (τὰ κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγόμενα—то, что высказывается внѣ всякой связи,—cap. 4) въ самомъ сужденіи. Они представляютъ изъ себя или то, о чемъ говорятъ, что можетъ быть только подлежащимъ, οὐσία (сущность), τί ἐστι или то, что говорится о субстанціи и что только въ ней можно мыслить какъ дѣйствительное. Это противопоставленіе οὐσία (сущности) всему остальному встрѣчается у Аристотеля въ Analytica postera I, 22, 83b. 24; въ числѣ συμβεβηκότα (принадлежностей) онъ отличаетъ въ Metaphysica, XIII 2, 1089a, 10, только модусы и отношенія (πάθη, πρός τι). Въ этомъ подробномъ перечисленіи возможныхъ предикатовъ нельзя не отмѣтить перехода отъ количественной и качественной опредѣленности къ отношеніямъ въ пространствѣ и во времени, а отсюд къ отношеніямъ и зависимостямъ причиннаго характера. Повидимому, на этотъ очеркъ 10 или 8 категорій оказали свое вліяніе и грамматическія различія именъ существителеныхъ, прилагательныхъ, нарѣчій и глагола. Опредѣленія, соотвѣтствующія нашему среднему залогу (κεῖσθαι и ἔχειν), этотъ философъ считалъ иногда на ряду съ опредѣленіями дѣйствительнаго и страдательнаго залога излишними.

41. Стремленіе примирить ученіе объ идеяхъ съ эмпирическимъ міровоззрѣніемъ развивается въ аристотелевской *метафизикѣ* прежде всего въ ученіи о сущемъ (οὐσία). Убѣжденіе, что только данное въ понятіи общее можетъ быть предметомъ истиннаго познанія, т.-е. абсолютной дѣйствительностью, запрещаетъ мыслить οὐσία (сущность) какъ содержаніе относящагося къ опредѣленному моменту воспріятія. Съ другой стороны, убѣжденіе, что общему нельзя приписать никакой высшей дѣйствительности, отдѣльной отъ чувственныхъ вещей, не позволяетъ гипостазировать родовыя понятія, какъ это сдѣлалъ Платонъ. Истинно *дѣйствительное* это—*единичная вещь, которая мыслится въ противоположность своимъ смѣняющимся состояніямъ и отношеніямъ* (συμβεβηκότα) *въ формѣ понятій* и притомъ такъ, что въ ней и только въ ней осуществляется общее опредѣленіе (εἶδος). Послѣдній объектъ научнаго познанія это не единичный образъ воспріятія и не схема абстракціи, а вещь.

которая сохраняетъ въ потокѣ формъ своего чувственнаго явленія свою выражающуюся въ понятіи сущность.

Въ понятіи οὐσία обѣ антогонистическія тенденціи аристотелевскаго мышленія соприкасаются настолько близко, что опредѣлить его пониманіе этого понятія очень трудно, хотя это тоже очень важно,—задача, которая не облегчается и терминологическимъ употребленіемъ этого слова οὐσία въ имѣющихся у насъ произведеніяхъ (въ видѣ исключенія). Если Платонъ установилъ это понятіе въ противоположность къ γένεσις и установилъ такую же противоположность между λόγος и αἴσθησις, то Аристотель остается всюду вѣренъ этому словоупотребленію, но онъ приписываетъ (объективно) οὐσία и (такимъ образомъ субъективно) термину λόγος совершенно иное содержаніе, чѣмъ Платонъ. Онъ утверждаетъ самымъ настойчивымъ образомъ въ противоположность χωρισμός (разобщенію), что только отдѣльной вещи присуща полная метафизическая реальность [1]). Родовыя понятія (εἴδη и γένη—виды и роды) представляютъ изъ себя всегда только свойства вещей, которыя общи нѣсколькимъ вещамъ; только въ нихъ они могутъ быть дѣйствительными и высказываются только о нихъ [2]). Они существуютъ не παρὰ τὰ πολλά (на ряду со многимъ) а κατὰ πολλῶν (поскольку существуетъ многое) [3]). Благодаря этому моменту въ ученіи Аристотеля его позже считали противникомъ реализма (въ схоластическомъ смыслѣ этого слова, т.-е. противникомъ признанія метафизическаго первенства родовыхъ понятій) и даже номиналистомъ, и это направленіе подчеркивается [4]) въ дошедшей до насъ формѣ его произведенія περὶ κατηγοριῶν (о категоріяхъ) настолько сильно, что отдѣльныя вещи тамъ называются πρῶται οὐσίαι (первыми субстанціями), на ряду съ которыми γένη могутъ быть названы δεύτεραι οὐσίαι (вторыми субстанціями) лишь производнымъ образомъ. Но, съ другой стороны, Аристотель точно различаетъ вещи, являющіяся въ соотвѣтствующій моментъ воспріятію, отъ субстанцій, познаваемыхъ въ понятіяхъ (ἡ κατὰ τὸν λόγον οὐσία) [5]); утверждаетъ, что эти субстанціи, представляющія въ противоположность явленіямъ непреходящее бытіе, опредѣлены εἶδος (видомъ), и называетъ это εἶδος настоящей сущностью: τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ καὶ τὴν πρώτην οὐσίαν [6]). Такимъ образомъ,

---

1) Metaphysica II 6, 1003a, 5.

2) Metaphysica VI, 13, 1038b, 8. Analytica postera I 4, 73d, 26.

3) Analytica postera, I 11, 77a 5.

4) De categoriis 5, 2a, 11. Срвн. Metaphysica, IV, 8, 1017b, 10.

5) Metaphysica V 1, 1025a, 27.

6) Metaphysica, VI, 7, 1032b, 1. Кажущееся терминологическое противорѣчіе между этимъ мѣстомъ и De categoriis 5 не является еще непремѣнно доказательствомъ неподлинности „Категорій“, ибо его можно объяснить и тѣмъ, что, съ одной стороны, οὐσία обозначаетъ то вещь, составляющую предметъ воспріятія (Metaphysica, II, 4,999b, 14, οὐσία αἰσθητή тамъ же, VII 2, 1028b, 24), то „сущность“; съ другой, εἶδος обозначаетъ то „видовое понятіе“, то „форму“.

эта οὐσία представляетъ опредѣленную общими и непреходящими свойствами и познаваемую на основѣ ихъ сущность, которая лежитъ въ основѣ воспринимаемыхъ образовъ явленій. Поэтому οὐσία (срвн. ниже) можетъ даже обозначать то сущность, то родъ, то форму, то вещество. Metaphysica, VI, 3, 1028b, 33. (См. также *Zeller*, III³, 344 и сл.).

Такимъ образомъ, метафизическую реальность слѣдуетъ искать посрединѣ между родовымъ образомъ и образомъ воспріятія, въ отдѣльной вещи, опредѣленной съ помощью понятія. Трудность этого способа представленія Аристотель пытается устранить при помощи общей формы отношенія, которая господствуетъ во всѣхъ его изслѣдованіяхъ: это—*отношеніе между веществомъ и формой или возможностью и ея осуществленіемъ*. Посредствующее звено между общей, выраженной въ понятіяхъ сущностью вещей и ихъ особымъ воспринимаемымъ явленіемъ онъ находитъ *въ принципѣ развитія*: онъ подходитъ къ тому, что происходитъ (γένεσις) съ той точки зрѣнія, что въ этомъ процессѣ непреходящая, первоначальная сущность вещей (οὐσία) переходитъ изъ простой возможности (δύναμις) въ осуществленіе (ἐνέργεια), и что этотъ процессъ совершается такимъ образомъ, что матерія (ὕλη), заключающая въ себѣ всѣ возможности, принимаетъ заложенную въ ней форму (εἶδος, μορφή.) Въ основѣ этой концепціи лежатъ аналогіи частью изъ области технической дѣятельности человѣка, частью изъ жизни органическихъ тѣлъ. Они стали въ системѣ Аристотеля основными мыслями міропониманія.

Эта основная мысль представляетъ общую форму аперцепцій, подъ угломъ зрѣнія которой Аристотель разсматриваетъ всѣ вещи и пытается разрѣшить всѣ проблемы (мѣстами даже въ очень схематической формѣ). Формализмъ, который иногда отмѣчаютъ въ методѣ Аристотеля, заключается въ господствѣ этихъ понятій отношенія, которыя фактически далеко не остаются у этого философа одинаковыми. Это обнаруживается уже вполнѣ ясно въ ихъ примѣненіи къ проблематическому основному отношенію частнаго къ общему. Именно, съ одной стороны, родъ образуетъ неопредѣленную возможность (ὑποκείμενον, ἀόριστον), которая сама по себѣ недѣйствительна, т.-е. матерію, которая только въ οὐσία (сущности) принимаетъ посредствомъ специфической разницы (τελευταία διαφορά) опредѣленную форму и такимъ образомъ осуществляется [1]); съ другой стороны, общія опредѣ-

---

[1]) Metaphysica, VII, 6, 1045a, 23.

ленія образуютъ и для Аристотеля тѣ формы, которыми и ради которыхъ слѣдуетъ объяснять всѣ осуществленія возможностей [1]). Безъ сомнѣнія, перешедшее къ Аристотелю изъ прошлаго двоякое значеніе εἶδος (форма и родовое понятіе) играетъ при этомъ важную роль и скрываетъ неразрѣшенныя трудности этой проблемы.

Примѣры, которыми пользуется Аристотель для поясненія этого основного отношенія [2]): домъ, статуя, ростъ растеній и т. д., доказываютъ, съ одной стороны, что главнымъ мотивомъ для этой самой важной части его ученія была потребность объяснить то, что совершается, и измѣненіе, а съ другой стороны, что вниманіе философа было направлено частью на перерабатываніе человѣкомъ даннаго матеріала, отчасти на процессы органическаго развитія, и онъ расширилъ найденное такимъ путемъ подтвержденіе телеологической предпосылки до степени общаго принципа объясненія. Аристотель находится въ этомъ формулированіи основныхъ понятій вполнѣ подъ вліяніемъ платоновскаго мышленія, а побѣда его философіи совершенно отодвинула механистическое воззрѣніе Демокрита на задній планъ.

При этомъ Аристотель произвелъ въ этихъ понятіяхъ, выражающихъ отношенія, самый зрѣлый синтезъ гераклитовскаго и элеатскаго принципа, какой только пережила античная философія. Тѣ философы, которые хотѣли познать непреходящее бытіе, не исключая Платона, не могли объяснить становленія (Werden): тѣ, кому движеніе казалось само собой разумѣющимся фактомъ или не могли указать субстрата движенія или же были не въ силахъ показать на основѣ сущности истиннаго бытія его смыслъ, который можно было бы понять. Аристотель устанавливаетъ понятіе обладающаго бытіемъ, какъ понятіе реализующей самое себя субстанціи, которая находится въ процессѣ перехода изъ стадіи заложенныхъ въ ней возможностей къ ихъ осуществленію, и думаетъ, что такимъ образомъ онъ можетъ удовлетворить требованіямъ онтологическаго и генетическаго интереса науки. Прежнія системы, учитъ онъ [3]), дали доказательство, что становленія нельзя объяснить ни изъ обладающаго бытіемъ, ни изъ необладающаго имъ, ни изъ соединенія обоихъ вмѣстѣ. Такимъ образомъ, по его мнѣнію, не остается ничего другого, какъ взглянуть на истинно существующее само какъ на нѣчто такое, что по своему глубочайшему существу находится въ развитіи, а понятіе становленія формулировать такъ, что оно образуетъ переходъ изъ одного несуществующаго уже состоянія въ другое еще несуществующее состояніе субстрата, для котораго этотъ переходъ составляетъ существенное явленіе.

---

[1]) Именно на этомъ основаніи Аристотель часто употребляетъ οὐσία и εἶδος какъ понятія съ одинаковымъ значеніемъ, межъ тѣмъ какъ въ болѣе строгомъ значеніи этихъ терминовъ οὐσία представляетъ σύνολον ἐξ ὕλης καὶ εἴδους.

[2]) Metaphysica, VI, 8, 1033a, 27; VII, 2, 1043a, 14; VIII, 6, 1048a, 32; Physica, I, 7, 190a, 3 и т. д.

[3]) Physica, I, 6 и сл., особенно I, 8, 191a, 34.

Срвн. *J. C. Glaser* „Die Methaphysik des Aristoteles" (Берлинъ, 1841).—*F. Ravaisson* „Essai sur la méthaphysique d'A" (Парижъ, 1837—46)—*J. Barthélemy St. Hilaire* „De la méthaphysique" (Парижъ, 1879).—*G. V. Hertling* „Materie und Form (и опредѣленіе души) bei Aristoteles" (Боннъ, 1871).

Основное отношеніе матеріи и формы Аристотель примѣняетъ, съ одной стороны, къ отдѣльнымъ вещамъ, съ другой,—къ ихъ отношеніямъ другъ къ другу такимъ образомъ, что изъ этого должно получиться пониманіе сущности того, что совершается.

Въ каждой отдѣльной вещи міра матерія и форма находятся въ такомъ соотношеніи, что нѣтъ ни матеріи безъ формы, ни формы безъ матеріи. Но именно поэтому ихъ нельзя разсматривать какъ отдѣльныя потенціи, которыя существуютъ сначала сами по себѣ и потомъ соединяются въ отдѣльную вещь [1]); а та же самая единая сущность этой вещи является и матеріей, поскольку она существуетъ еще какъ способность стать собой и разсматривается только какъ возможное, и формой, поскольку она представляетъ изъ себя готовую дѣйствительность. Поэтому не существуетъ ни простыхъ способностей, ни вполнѣ осуществленныхъ формъ: οὐσία (сущность) не существуетъ просто δυνάμει (въ возможности), какъ она не существуетъ чисто ἐνεργεία (въ дѣйствительности); она, наоборотъ, представляетъ возможность, находящуюся на пути постояннаго осуществленія. Измѣненіе ея состояній во времени опредѣляется мѣняющейся степенью этого осуществленія. Эту способность, принадлежащую къ сущности отдѣльныхъ вещей и реализирующуюся въ нихъ, Аристотель называетъ ἐσχάτη ὕλη [2]) (послѣднею матеріей).

---

[1]) Заложенная въ деревѣ возможность стать имъ и готовое дерево не существуютъ ни независимо отъ растущаго дерева, ни раньше его, а они являются только различными видами пониманія образующейся въ немъ вещи.

[2]) Metaphysica. VII, 6, 1045b, 18 и VI, 10, 1035b, 30. Это выраженіе употреблено въ логическомъ смыслѣ, обозначающемъ, что въ переходѣ съ высоты самыхъ общихъ и неопредѣленныхъ возможностей (πρώτη ὕλη) къ все болѣе узкому опредѣленію сущности и логическому отграниченію специфическая разница, которой отдѣльная вещь отличается въ своемъ genus proximum отъ другихъ вещей, является, въ концѣ концовъ, „послѣдней", и она совпадаетъ тогда съ формой отдѣльной вещи. Однакожъ, съ

Но то же самое отношеніе принимаетъ совершенно иную форму, когда оно устанавливается между различными отдѣльными вещами. Въ этомъ случаѣ, когда одна вещь образуетъ воспринимающую матерію, другая—образующую форму, онѣ, правда, тоже находятся въ отношеніи необходимаго взаимодѣйствія, но существуютъ и независимо другъ отъ друга и только въ ихъ соединеніи производятъ нѣчто новое такимъ образомъ, что одна тогда представляетъ матерію, другая—форму [1]). Во всѣхъ этихъ случаяхъ отношеніе формы и матеріи только относительное, какъ какъ одно и то же понимается въ одномъ отношеніи какъ форма, въ другомъ—какъ матерія для болѣе высокой формы.

Отсюда получается въ результатѣ расположенная по ступенямъ система вещей, въ которой каждая отдѣльная вещь, будучи формой по отношенію къ низшей, представляетъ изъ себя матерію для болѣе высшей. Но эта система развитія должна необходимо имѣть свои предѣлы какъ снизу, такъ и сверху: внизу этой границей служитъ вещество, которое уже не представляетъ изъ себя формы, вверху—форма, въ которой нѣтъ больше вещества. Первая граница это—*матерія* (πρώτη ὕλη), вторая—*чистая форма* или *Божество* (τὸ τί ἦν εἶναι τὸ πρῶτον). А такъ какъ матерія есть простая возможность, то хотя она существуетъ не сама по себѣ, а всегда только, принявъ какую-нибудь форму, тѣмъ не менѣе она служитъ основаніемъ для реализаціи всѣхъ особыхъ формъ, межъ тѣмъ какъ, съ другой стороны, понятіе чистой формы какъ абсолютной дѣйствительности исключаетъ изъ себя все вещественное, все только возможное и обозначаетъ такимъ образомъ совершенное бытіе.

Аристотель не далъ этимъ двумъ различнымъ родамъ примѣненія схемы возможности и дѣйствительности, матеріи и формы (potentia и actus) прямой формулировки, но фактически онъ пользовался ими вездѣ; одна изъ нихъ соотвѣтствуетъ органическому развитію, другая — технической функціи

другой стороны, именно это обозначается иногда при полной перестановкѣ отношенія такъ же, какъ πρώτη ὕλη. Напримѣръ, Metaphysica IV 4, 1014b 32.

[1]) Такъ дерево для постройки и идея дома существуютъ въ головѣ архитектора каждое само по себѣ, и только изъ воздѣйствія этой формы на названную нами матерію возникаетъ домъ.

(срвн. выше). Только этимъ объясняется то обстоятельство, что этотъ трудный вопросъ излагается то такъ, какъ-будто δύναμις (возможность) и ἐνέργεια (дѣйствительность) по существу тождественны и являются лишь различными способами пониманія или различными фазами развитія одной и той же οὐσία (сущности), соединяющей въ себѣ и ὕλη (матерію), и εἶδος (форму), то на него отвѣчаютъ въ томъ духѣ, что форма и матерія образуютъ отдѣльныя дѣйствительности, которыя воздѣйствуютъ другъ на друга. Извѣстное примиреніе этихъ двухъ способовъ представленія заключается въ томъ, что и въ первомъ случаѣ обѣ стороны предмета, которыя можно раздѣлить только in abstracto, разсматриваются всетаки такъ, какъ будто одна воздѣйствуетъ на другую [1]): самодвижущееся (развивающееся изъ себя) изображается такъ, какъ-будто оно распадается на движущую форму и движущуюся матерію [2]).

Изображая такимъ образомъ матерію [3]), съ одной стороны, какъ нѣчто еще недѣйствительное, съ другой—какъ невозникшую и непреходящую [4]) основу (ὑποκείμενον) всѣхъ становящихся вещей; понимая, далѣе, систему этихъ вещей какъ непрерывный переходъ отъ возможнаго къ дѣйствительному; опредѣляя, наконецъ, божество какъ чистую дѣйствительность, исключающую все только возможное, философія Аристотеля тоже устанавливаетъ подобно платоновской *различныя ступени и виды метафизической реальности.* Низшій видъ этой реальности—матерія; Аристотель признаетъ ея положительный характеръ, отбросивъ демокритовско-платоновскій терминъ μὴ ὄν (не обладающее бытіемъ), и предлагаетъ только называть ее στέρησις (лишеніе, отрицаніе), поскольку она мыслится in abstracto лишенной всякой формы. Высшей реальностью обладаетъ законченная въ себѣ, неизмѣнная форма, соотвѣтствующая идеѣ или αἰτία (причинѣ) Платона. Между ними находится все расположенное по ступенямъ царство вещей, въ которыхъ, какъ и между ними, движеніе переходитъ отъ низшихъ къ высшимъ ступенямъ дѣйствительности. А этимъ различнымъ ступенямъ бытія соотвѣтствуютъ у Аристотеля также различныя ступени познанія. Матерія какъ ἄμορφον (лишенное формы) ἄπειρον (безпредѣльное) и ἀόριστον (неопредѣленное) есть также и ἀειδές (лишена вида) и ἄγνωστον (непознаваема) [5]). Божество служитъ предметомъ высшаго и наиболѣе совершеннаго познанія, такъ какъ все знаніе направлено на εἶδος (форму) и οὐσία (сущность), а Богъ есть чистая форма и первая сущность; становящіяся же вещи должны быть поняты путемъ развитія ихъ εἶδος (формы) изъ ихъ ὕλη (матеріи).

---

[1]) Какъ это въ особенности происходитъ въ душевной дѣятельности. Срвн. § 42.

[2]) Physica, III, 202a, 9.

[3]) Срвн. *Jos. Scherler* „Darstellung und Würdigung des Begriffs der Materie bei Aristoteles“ (Потсдамъ, 1873).

[4]) Metaphysica, VII, 1, 1042a, 32 и 3, 1043b, 14.

[5]) Phisyca, III, 6, 207a, 25; Metaphysica, VI, 10, 1036a, 8, de coelo, III 8, 306b, 17.

Переходъ изъ состоянія возможности въ состояніе осуществленія, обусловливаемый отчасти сущностью отдѣльныхъ вещей, отчасти ихъ отношеніемъ другъ къ другу, представляетъ изъ себя *движеніе*, становленіе и процессъ происхожденія. Такимъ образомъ, этотъ процессъ представляетъ свойство природы самихъ вещей:—онъ вѣченъ и не имѣетъ ни начала, ни конца [1]). Каждое κίνησις (движеніе) предполагаетъ, слѣдовательно, съ одной стороны, движимую матерію (первоначальное состояніе возможности), съ другой — движущую форму (состояніе дѣйствительности, являющееся цѣлью). *Причиною движенія*, которую нужно искать въ бытіи [2]), является на основаніи этого прежде всего *форма*, а поскольку она какъ ἐνέργεια (дѣйствительность) порождаетъ этотъ процессъ осуществленія, Аристотель называетъ ее также ἐντελέχεια (энтелехіей). Но, съ другой стороны, движеніе—именно какъ переходъ—опредѣляется не только тѣмъ, что должно возникнуть и что производитъ движущая сила, но также и тѣмъ, изъ чего это послѣднее должно сдѣлаться: *матеріей*, которая должна пройти черезъ измѣненія и носитъ въ себѣ возможность измѣненія. Но хотя между матеріей и ея формой существуетъ извѣстная связь, и матерія имѣетъ поэтому тенденцію реализовать форму [3]), причемъ она идетъ такимъ образомъ навстрѣчу воздѣйствію на нее со стороны ея дѣятельности, но какъ возможность она есть также возможность иного и въ этомъ смыслѣ въ совмѣстномъ дѣйствіи причинъ она дѣйствуетъ на движеніе такимъ образомъ, что задерживаетъ полную реализацію формы и порождаетъ побочныя дѣйствія, которыя не вытекаютъ изъ этой формы. Въ этомъ смыслѣ *матерія* является *причиной несовершенства и случайности* въ природѣ.

Такимъ образомъ въ объясненіи движенія слѣдуетъ различать, по Аристотелю, *два вида* [4]) *причинъ*: формальныя и матеріальныя. Первыя изъ нихъ *телеологическаго* характера (οὗ ἕνεκα — объясняющія цѣлью), вторыя — *механическаго* (ἐξ

[1]) Physica, VIII, 1, 252b, 5.

[2]) Metaphysica, VIII, 8, 1049b, 24.

[3]) Physica, I 9, 192b, 16.

[4]) De partibus animalium, I, 1, 639b, 11.

ἀνάγκης — объясняющія необходимостью). *Цѣлесообразность и естественная необходимость* представляютъ въ одинаковой степени принципы того, что происходитъ. Платоновское и демокритовское объясненіе природы примиряются въ отношеніи формы и матеріи.

Аристотель различаетъ при случаѣ [1]) *четыре принципа* (ἀρχαί), служащихъ для объясненія движенія: ὕλη (матерія), εἶδος (форма), ὑφ' οὗ (механическая причина) и τέλος (цѣль). Но три послѣдніе принципа всегда противопоставляются вмѣстѣ первому, и хотя эти три принципа выступаютъ иногда и въ области отдѣльныхъ явленій обособленно, тѣмъ не менѣе они образуютъ чаще (въ особенности въ органическомъ развитіи отдѣльныхъ вещей) одинъ принципъ, такъ какъ сущность вещи (εἶδος) представляетъ въ качествѣ того, что надо осуществить, движущую силу (κινοῦν).

Такимъ образомъ, въ этомъ смыслѣ субстанція или сущность есть какъ цѣлевая причина *энтелехія*. Выраженія ἐνέργεια и ἐντελέχεια употребляются у Аристотеля большею частью promiscue; онъ не дѣлаетъ почти никакой попытки точно различить эти понятія, не говоря уже о полномъ проведеніи этого различія. Срвн. *Zeller* III[3], 350 и сл. Этимологія этого слова (τέλος) темна. Срвн. *R. Hirzel* „Ἐντελέχεια und ἐνδελέχεια“ (Rheinisches Museum, 1884).

Реальность, которую Аристотель приписываетъ матеріи, обнаруживается яснѣе всего въ тѣхъ противоположныхъ дѣйствіяхъ, которыя онъ приписываетъ ей въ ея отношеніи къ цѣлевой причинѣ. То, что формы не реализуются вполнѣ, объясняется именно неопредѣленностью ὕλη [2]) (матеріи). Она оказывается въ этомъ отношеніи *задерживающимъ* принципомъ, и съ этимъ связано то обстоятельство, что законы природы, вытекающіе изъ логическихъ формъ вещей, имѣютъ силу для Аристотеля не всѣ безъ исключенія, а только ἐπὶ τὸ πολύ (по большей части) [3]). Такимъ образомъ, онъ объясняетъ необыкновенныя явленія природы (τέρατα), какъ, напр., уродовъ и т. д. Но положительный характеръ матеріи обнаруживается еще болѣе въ томъ, что она въ силу своей неопредѣленной возможности создаетъ при движеніи *побочныя дѣйствія* [4]), которыя лишены связи съ сущностью, цѣлью [5]). Аристотель называетъ ихъ συμβεβηκότα, случайными; появленіе ихъ—слу-

---

[1]) Напр., Metaphysica, I 3, 983a, 26. Срвн. IV глав. 2. Physica, II 3, 194b, 23 и другія мѣста.

[2]) De gen. an. IV 10, 778a, 6.

[3]) De partibus an. III 2, 663b, 28; De generibus an. IV 4, 770b, 9.

[4]) Physica, II, 4 и сл.

[5]) Они происходятъ поэтому παρὰ φύσιν (Physica, II 6, 197b, 34), при чемъ φύσις = οὐσία = εἶδος. Срвн. выраженіе παραφυάς. Ethica Nicomachea, I 4, 1096a, 21.

чаемъ, αὐτόματον [1]), а въ области намѣренно вызванныхъ явленій—τύχη [2]). Его понятіе случая поэтому вполнѣ телеологическаго характера, поскольку цѣль тождественна съ понятіемъ логическаго свойства. Срвн. *W. Windelband* „Die Lehren vom Zufall" (Берлинъ, 1870), стр. 58 и сл., 69 и сл.

Уже самое обозначеніе дѣйствія матеріи словомъ ἀνάγκη (необходимость) показываетъ, что Аристотель хотѣлъ удовлетворить демокритовскому механическому принципу, въ то время какъ цѣлесообразная дѣятельность формы является, очевидно, только развитіемъ платоновскаго понятія αἰτία (причины). По теоріи Демокрита процессъ происхожденія опредѣляется только тѣмъ, что ему предшествуетъ, по Платону-же только тѣмъ, что должно возникнуть изъ него. Аристотель дѣлаетъ попытку совмѣстить эти противоположности, приписывая одинъ способъ опредѣленія матеріи, другой — формѣ, и его ученіе является, такимъ образомъ, по отношенію къ проблемѣ становленія послѣднимъ словомъ греческой философіи. (Срвн. § 13).

Но хотя Аристотель удѣлилъ вліянію демокритовскаго мотива много вниманія, въ рѣшеніи этой проблемы у него преобладаетъ всетаки, очевидно, мысль Платона. Ибо телеологическая причина какъ таковая обладаетъ не только болѣе высокой дѣйствительностью въ сравненіи съ причиной матеріальной, но въ своихъ дѣйствіяхъ онѣ различаются такимъ образомъ, что первая создаетъ все цѣнное, изъ послѣдней возникаетъ все незначительное. Матерія является тѣмъ основаніемъ, которымъ порождается все несовершенное, все измѣнчивое и преходящее. Аристотель съ гораздо большимъ правомъ приписываетъ всѣ послѣдствія, которыя Платонъ взвалилъ на μὴ ὄν (не обладающее бытіемъ), ея положительной способности задерживать и порождать побочныя дѣйствія. Тотъ фактъ, что Стагиритъ опирался на своего учителя, проявляется въ этомъ отношеніи также и въ томъ, что онъ вводитъ механическія причины подъ именемъ ξυναίτιον (побочныхъ причинъ) и οὗ οὐκ ἄνευ (неизбѣжно необходимыхъ условій)—названія, которыя даны Платономъ въ Федонѣ и Тимеѣ [3]). Онѣ такимъ образомъ характеризуются сразу какъ причины второго порядка, какъ побочныя причины. Матерія, оставаясь одна, не могла бы двигаться; но когда она приводится въ движеніе формой, то она тоже оказываетъ вліяніе на движеніе. Она, такимъ образомъ, представляетъ во всѣхъ отношеніяхъ вторичную причину.

Противопоставивъ дѣйствію формы эту активную роль матеріи (реальное противодѣйствіе), ученіе Аристотеля, несмотря на свою гармонизирующую тенденцію, принимаетъ ясно выраженный *дуалистическій* характеръ, котораго античное мышленіе не смогло преодолѣть. Ибо эта самостоятельность и самостоятельность, которую Аристотель призналъ за матеріей, чтобы объяснить природу, проходитъ черезъ всю систему на ряду съ основной монистической мыслью, что матерія и форма по существу то-

1) Physica II 6, 197b, 18.

2) Тамъ же 5, 196b, 23.

3) Physica, II 9, 200a, 5. Metaphysica, IV 5, 1015a, 20.

жественны, и что матерія есть только стремленіе къ осуществленію формы. Всѣ эти противорѣчія встрѣчаются, наконецъ, въ ученіи Аристотеля о Божествѣ.

Такъ какъ у каждаго движенія въ мірѣ есть свое (относительное) ἀρχή (начало) въ видѣ движущей формы, а эта форма, въ свою очередь, представляетъ въ силу ея соединенія съ матеріей тоже нѣчто, находящееся въ движеніи, то рядъ причинъ никогда бы не закончился [1]), если бы не существовала въ качествѣ абсолютнаго ἀρχή (начала) всякаго движенія чистая форма, не причастная къ возможности въ чистомъ видѣ и потому свободная отъ всякаго движенія,— *Божество.* Оставаясь само неподвижнымъ, оно является вмѣстѣ съ тѣмъ причиной всѣхъ движеній: оно πρῶτον κινοῦν [2]) (первый двигатель). Оно вѣчно, какъ само движеніе [3]), едино и единственно какъ связь всей міровой системы [4]), неизмѣнно [5]) и вызываетъ всю массу движеній вселенной не собственной дѣятельностью,—ибо это было бы движеніе, котораго у чистой формы не можетъ быть, потому что она нематеріальна [6]),— а вызываетъ его такимъ путемъ, что всѣ вещи стремятся къ нему и стараются κατὰ τὸν δυνατόν (по возможности) осуществить вѣчно реализованную въ немъ форму. Чистая форма является причиной всякаго движенія какъ объектъ такой тоски по Божеству: Κινεῖ ὡς ἐρώμενον [7]).

Сущность Божества составляетъ имматеріальность [8]), полная безтѣлесность, чистая духовность: νοῦς (умъ). Оно представляетъ изъ себя мышленіе, у котораго нѣтъ иного содержанія (его матерія), кромѣ самого себя: оно νόησις νοήσεως [9]) (мышленіе, направленное на самое себя), и въ этомъ созерцаніи самого себя (θεωρία) заключается его вѣчная блажен-

1) Metaphysica, XI, 6, 1071b, 6.
2) Тамъ же, III, 8, 1012b, 31.
3) Physica, VIII, 6, 258b, 10.
4) Metaphysica, XI 8, 1074a, 36.
5) ἀναλλοίωτος и ἀπαθής. Тамъ же, XI 7, 1073a, 11.
6) Metaphysica, XI. 7, 1072b, 7.
7) Тамъ же, XI. 7, 1072a, 26.
8) Тамъ же, 1073a, 4: κεχωρισμένη τῶν αἰσθητῶν.
9) Metaphysica, XI 9, 1074b, 34.

ная жизнь [1]). Богъ ничего не хочетъ, Богъ ничего не дѣлаетъ [2]):—Онъ—*абсолютное самосознаніе*.

Понятіе Божества, какъ абсолютнаго духа, который, оставаясь самъ неподвижнымъ, въ то же время приводитъ въ движеніе весь міръ, завершаетъ все міросозерцаніе Аристотеля и пріобрѣтаетъ въ немъ такое значеніе, что онъ самъ называлъ свою науку о принципахъ теологіей. Здѣсь въ философіи Аристотеля въ качествѣ ея наиболѣе зрѣлаго плода нашло свое завершеніе то научное обоснованіе монотеизма, которое со времени Ксенофана (срвн. выше стр. 50) образуетъ главную тему греческой философіи: по формѣ—оно дано въ видѣ такъ называемаго космологическаго доказательства, по содержанію въ понятіи Божества какъ чистой духовности, при чемъ оно далеко превосходитъ всѣ прежнія попытки. Но именно въ рѣшеніи этой проблемы рѣшающее значеніе для Аристотеля пріобрѣтаютъ основныя мысли Платона. Ибо аристотелевская система концентрируетъ [3]) въ понятіи Божества всѣ предикаты, которые Платонъ приписывалъ идеямъ, а та форма, въ какой Стагиритъ опредѣляетъ отношеніе Божества къ міру, есть только точное и рѣзкое опредѣленіе телеологическаго принципа, который намѣтилъ Платонъ своимъ понятіемъ αἰτία (причина). Именно потому Божеству Аристотеля присущъ, какъ и идеямъ Платона, характеръ *трансцендентности*. Аристотель является въ его теологіи довершителемъ платоновскаго имматеріализма. Мышленіе достигло пониманія самого себя и возводитъ свое самосознаніе въ сущность Божества.

Самодовлѣніе аристотелевскаго Бога, изъ абсолютнаго совершенства котораго вытекаетъ отсутствіе какихъ то ни было потребностей [4]) и дѣятельность котораго, направленная только па самого себя, не можетъ носить характера прямыхъ дѣйствій и творческихъ актовъ—такое самодовлѣніе не могло удовлетворить религіозной потребности болѣе поздняго времени. Но въ связной цѣпи его системы это понятіе является вполнѣ корректнымъ заключительнымъ понятіемъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ это ученіе является краснорѣчивымъ доказательствомъ чисто теоретическаго характера аристотелевскаго духа.

Jul. Simon „De Deo Aristotelis" (Парижъ, 1839). — *A. L. Kym* „Die Gotteslehre des Aristoteles und das Christentum" (Цюрихъ, 1862).— *L. F. Goetz* „Der Aristotelische Gottesbegriff mit Bezug auf die christliche Gottesidee" (Лейпцигъ, 1871).

42. *Природа* является для Аристотеля живой связью всѣхъ отдѣльныхъ субстанцій, которыя осуществляютъ въ движе-

---

1) Тамъ же, XI 7, 1072b, 24.

2) Ethica Nicomachea, X 8, 1178b, 8. De coelo II 12, 292b, 4.

3) Этимъ обьясняется—въ противоположность Спевзиппу—цитата изъ Гомера въ духѣ монистическаго направленія: οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη· εἷς κοίρανος ἔστω. Metaphysica, XI 10, 1076a, 4.

4) Онъ αὐτάρκης. Metaphysica, XIII 4, 1091b, 16.

ніи свою форму и опредѣляются при этомъ въ ихъ совокупности чистой формой, какъ высшей цѣлью. Поэтому, по его мнѣнію, и существуетъ только одинъ данный міръ [1]), въ которомъ дѣйствуетъ постоянная *цѣлесообразность* какъ въ движеніяхъ отдѣльныхъ вещей, такъ и въ ихъ отношеніяхъ [2]). Осуществленіе же цѣлей происходитъ всегда посредствомъ движенія матеріи (κίνησις или μεταβολή); оно представляетъ [3]) или перемѣну мѣста (κατὰ τό ποῦ—φορά) или превращеніе свойствъ κατὰ τὸ ποιόν—ἀλλοίωσις или измѣненіе величины (κατὰ τὸ ποσόν αὔξησις καὶ φθίσις).

Ch. Levêque „La physique d'Ar. et la science contemporaine“ (Парижъ, 1863).

Хотя φύσις (природа) у Аристотеля не представляетъ изъ себя ни субстанціи, ни отдѣльной сущности, но она все-таки есть нѣчто единое, именно опредѣляющаяся цѣлью совокупная жизнь тѣлеснаго міра, и въ этомъ смыслѣ онъ говоритъ о дѣятельностяхъ „природы“, ея цѣляхъ и т. д. Поэтому въ ученіи о природѣ должна разсматриваться также и душа,—хотя сама она не тѣло, потому что она, какъ форма тѣла, является принципомъ его движенія. Въ противоположность этому исключаются всѣ тѣ тѣла, форма и движеніе которыхъ обусловливаются не ихъ собственной сущностью, а создаются человѣческой дѣятельностью [4]).

Телеологія является въ аристотелизмѣ не только постулатомъ, но разработанной теоріею; это отнюдь не миѳическій взглядъ, а она представляетъ существенную часть его ученія. Но и въ этомъ случаѣ принципъ Платона не уничтожаетъ демокритовскаго, а скорѣе воспринимаетъ его въ себя какъ моментъ примиренія, такъ какъ механическое движеніе, обусловленное матеріей, является средствомъ къ осуществленію формы.

Основная телеологическая идея распредѣленія явленій по рангамъ и цѣнностямъ господствуетъ уже въ понятіи трехъ видовъ движенія: перемѣна мѣста представляетъ самый низшій видъ мірового процесса, который, однакожъ, составляетъ неотъемлемое сопровождающее явленіе и у высшихъ видовъ этого процесса. Ибо качественныя превращенія совершаются всегда при посредствѣ пространственныхъ передвиженій, въ видѣ, напримѣръ, сгущенія и разряженія [5]). Но, съ другой стороны, ростъ всегда обусловливается качественными процессами ассимиляціи и необхо-

---

[1]) De coelo I 8, 276a, 18. Metaphysica, XI 8, 1074a, 31.

[2]) Physica, II 2 и 8. De coelo I 4, 271a, 33. ὁ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδέν μάτην ποιοῦσιν. Politica I 8, 1256b, 20 etc.

[3]) Physica. V 2, 225b, 18; Срвн. II 1, 192b, 14.

[4]) Physica, II, 1, 193a, 31.

[5]) Physica VIII 7, 260b 4.

димымъ для этого пространственнымъ измѣненіемъ [1]). Такимъ образомъ, это подраздѣленіе обозначаетъ *рядъ ступеней* въ области *механическаго, химическаго* и *органическаго процессовъ*, при чемъ высшее всегда заключаетъ въ себѣ низшее.

Въ родовомъ понятіи μεταβολή (измѣненія), которое, правда, употребляется часто также наравнѣ съ κίνησις (движеніемъ), Аристотель противопоставляетъ κίνησις (движенію)—въ болѣе узкомъ смыслѣ этого слова—возникновеніе и гибель (γένεσις и φθορά). Но этотъ видъ измѣненія присущъ только сложной отдѣльной вещи, такъ какъ абсолютнаго возникновенія и абсолютной гибели не существуетъ [2]), и при этомъ всетаки совершается всегда одинъ изъ трехъ видовъ движенія.

Изслѣдуя основныя понятія механики, Аристотель приходитъ къ тому взгляду, что въ отношеніи *пространства* міръ *ограниченъ*, во времени же онъ напротивъ находится въ *движеніи, у котораго нѣтъ ни начала, ни конца.* Онъ отрицаетъ реальность пустого пространства и возможность дѣйствія на разстояніи: движеніе возможно только при посредствѣ *соприкосновенія* [3]).

Форма ограниченной вселенной — самая совершенная: *она имѣетъ видъ шара.* Въ предѣлахъ же міра существуютъ двѣ основныя формы движенія: круговое и прямолинейное [4]), изъ которыхъ первое, какъ ограниченное въ самомъ себѣ и единое, болѣе совершенно, въ то время какъ во второмъ заключается противоположность центростремительнаго и центробѣжнаго направленій. Первоначальная тенденція совершать оба рода пространственнаго движенія распредѣляется поэтому между различными видами матеріи слѣдующимъ образомъ: естественный носитель кругового движенія это *эѳиръ*, изъ котораго образованы небесныя тѣла; прямолинейныя движенія свойственны *элементамъ* (στοιχεῖα) земного міра.

Такимъ образомъ вселенная распадается на двѣ существенно различныя системы: на *небо* съ его равномѣрными кругообразными движеніями эѳира и *землю* съ ея мѣняющимися, прямолинейными, противоположными другъ другу

---

[1]) Тамъ-же 260a 29 и De generatione et corruptione I 5, 320a 15.

[2]) De generatione et corruptione, I 3, 317a 32.

[3]) Physica III 2, 202a 6.

[4]) De coelo I 2, 268b, 17.

движеніями элементовъ, — первое — область совершенства, равномѣрности и неизмѣнности; вторая—вмѣстилище несовершенства и вѣчно мѣняющагося многообразія. Въ то время какъ отдѣльныя земныя вещи возникаютъ и погибаютъ, пріобрѣтаютъ извѣстныя свойства и теряютъ ихъ, растутъ и исчезаютъ, небесныя свѣтила не возникаютъ и не разрушаются: подобно блаженнымъ богамъ они не претерпѣваютъ никакихъ измѣненій и движутся только въ неизмѣнномъ вращеніи по своимъ навсегда одинаково опредѣленнымъ путямъ.

Опредѣляя пространство (τόπος) какъ „границы объемлющаго тѣла по отношенію къ обеъмлемому“ [1]) Аристотель беретъ исходнымъ пунктомъ не имѣющее абсолютнаго значенія отношеніе отдѣльныхъ тѣлъ по ихъ положенію въ пространствѣ и потому идея пространства вообще оказывается для него недостижимой. Борясь противъ понятія „пустого“, онъ выступаетъ главнымъ образомъ противъ Демокрита [2]) и оспариваетъ реальность пространства въ противоположность утвержденію Платона, а его конструкціи элементовъ онъ противопоставляетъ различіе между математическимъ и физическимъ тѣломъ [3]). Противъ безконечностей тѣлеснаго міра (ἄπειρον) онъ приводитъ то основаніе [4]), что міръ можно мыслить только какъ нѣчто готовое и законченное, какъ нѣчто, принявшее совершенную форму. Время же, являющееся „мѣрой движенія“ [5]), которое само по себѣ недѣйствительно, а поддается исчисленію только на основѣ этой „мѣры движенія“ [6]), не имѣетъ ни начала, ни конца, какъ движеніе, необходимо принадлежащее къ бытію. Поэтому въ философіи Аристотеля въ противоположность всѣмъ прежнимъ нѣтъ изложенія возникновенія міра и это именно и есть тотъ пунктъ, въ которомъ она выступаетъ противъ платоновскаго Тимея.

Но, съ другой стороны, вліяніе этого сочиненія Платона на Аристотеля было чрезвычайно велико. Ибо формулированное Аристотелемъ противоположеніе небеснаго и земного міра, господствовавшее въ теченіе многихъ столѣтій, сводится въ концѣ концовъ къ той точкѣ зрѣнія, которую развилъ Платонъ при раздѣленіи міровой системы, (а также души міра; сравн. стр. 228 и сл.), а вмѣстѣ съ тѣмъ—и къ тѣмъ чисто дуалистическимъ соображеніямъ, которыя были уже у пиѳагорейцевъ (срв. стр. 102 и сл.). Аристотель развиваетъ и эти мотивы также чисто теоретически,

---

[1]) Physica IV 4, 211b, 14. De coelo IV 3, 310b. 7.

[2]) Physica IV cap. 6—9.

[3]) De coelo III 1, 299a, 12.

[4]) Physica III 5 и сл.

[5]) Physica IV 11, 220a 3.

[6]) Physica IV 14, 223a 21.

(при чемъ въ сравненіи съ математическимъ развитіемъ ихъ у Платона его изложеніе клонится больше въ сторону понятій), но вмѣстѣ съ тѣмъ они переходятъ у него всетаки въ опредѣленіе по цѣнности.

То же самое сказывается и въ противопоставленіи эѳира четыремъ элементамъ; и здѣсь также элейская равномѣрность, невозникновеніе и т. д. до такой степени отождествляются съ божественностью [1]), что и Аристотель объявляетъ небесныя свѣтила живыми созданіями, которыя приводятся въ движеніе разумными духами высшаго сверхчеловѣческаго порядка [2]) (θεῖα σώματα—божественныя тѣла [3]). Поэтому, соотвѣтственно болѣе высокой формѣ этихъ тѣлъ слѣдуетъ предположить для нихъ также лучшую матерію,—эѳиръ.

Въ его образованіи особыхъ понятій, которыя приходится принимать во вниманіе при изслѣдованіи механическаго движенія, нѣтъ никакихъ особенностей. Аристотель не далъ дальнѣйшаго развитія своего крайне антропоморфическаго дѣленія видовъ этого движенія на движенія подъ вліяніемъ тянущей силы, толкающей, несущей и вращающей [4]). Онъ не искалъ еще законовъ механики.

O. Ule „Die Raumtheorien des Aristoteles и Kant's (Галле, 1850).—*A. Torstrick* „Uber des Arist. Abhandlung von der Zeit“ (Philologus, 1868).—*H. Siebeck* „Die Lehre des Aristoteles von der Ewigkeit der Welt“. (Untersuchungen zur Philosophie der Geschichte 1873).—*Th. Poselger* „Arist. mechanische Probleme“ (Ганноверъ, 1881)

Астрономическія представленія Стагирита были слѣдующія: вокругъ неподвижнаго земного шара вращаются концентрически шарообразныя коры, въ которыхъ укрѣплены мѣсяцъ, солнце, пять планетъ и, наконецъ, неподвижныя звѣзды. Для послѣднихъ Аристотель предполагаетъ только одну общую сферу, принимая во вниманіе ихъ постоянно одинаковое положеніе по отношенію другъ къ другу. Это небо неподвижныхъ звѣздъ, расположенное на самой внѣшней окружности міра, приводится въ движеніе божествомъ [5]), въ то время какъ принципомъ движенія остальныхъ сферъ служатъ принадлежащіе имъ особые духи. При этомъ Аристотель принималъ допущеніе Эвдокса и его ученика Каллипса, приписывая для объясненія аберрацій каждой изъ подвижныхъ звѣздъ нѣсколько сферъ, зависящихъ въ ихъ движеніи

---

1) Meteorologica I 3, 339b 25.

2) Ethica Nicomachea VI 7, 1141a, 1.

3) Metaphysica, XI 8, 1074a, 30.

4) Physica VIII, 10, 267b, 11.

5) Вышеуказаннымъ (стр. 275) образомъ: κινεῖ ὡς ἐρώμενον.

другъ отъ друга; при чемъ небесное свѣтило находится всякій разъ въ той изъ нихъ, которая помѣщается ниже всѣхъ. Развивая эту теорію, Аристотель насчитываетъ въ общемъ 55 сферъ. Движенію подвижныхъ звѣздъ онъ приписалъ вліяніе на движеніе элементовъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ вообще на все то, что происходитъ на землѣ.

Теорія сферъ, установленная въ такой формѣ авторитетомъ Аристотеля, вытѣснила сначала болѣе зрѣлыя представленія пиѳагорейцевъ и платониковъ; но позже она сама должна была уступить свое мѣсто гипотезѣ эпициклов. Срв. *I. L. Ideler* „Ueber Eudoxus" (Abhandlungen der Berliner Akademie, 1830).

Своимъ ученіемъ о богахъ второго порядка, обитавшихъ въ планетныхъ сферахъ, Аристотель создалъ возможность возникновенія позднѣйшей демонологіи, а его ученіе о зависимости земного существованія отъ небесныхъ свѣтилъ, дало поводъ къ появленію астрологическаго суевѣрія. Онъ самъ объясняетъ мѣняющееся положеніе солнца, луны и планетъ по отношенію къ землѣ именно характеромъ той вѣчной смѣны, которая образуетъ въ земной жизни противоположность къ вѣчной равномѣрности „перваго неба" [1]).

Различіе земныхъ *элементовъ* Аристотель развиваетъ прежде всего изъ противоположныхъ прямолинейныхъ стремленій движенія. Огонь представляетъ изъ себя центробѣжный элементъ, земля—центростремительный; между ними обоими онъ ставитъ воздухъ, который составляетъ относительно легкій элементъ, и воду, относительно тяжелый элементъ. Такимъ образомъ естественнымъ мѣстомъ земного элемента является центръ вселенной, за нимъ слѣдуютъ одно за другимъ по направленію къ небесной периферіи вода, воздухъ и огонь.

Но къ механическимъ различіямъ элементовъ у него присоединяются и *качественныя различія*, которыя точно также первоначальны и особенно не поддаются выведенію изъ математическихъ различій. Въ своемъ изложеніи этихъ различій [2]) Аристотель примѣняетъ тѣ же пары противоположностей, которыя играли важную роль уже въ древнѣйшей натурфилософіи, а затѣмъ въ теоріяхъ болѣе молодыхъ фи-

[1]) De generatione et corruptione II 10, 336b, 11.
[2]) Тамъ же II 2, и особенно 3.

зіологовъ: теплое и холодное, сухое и влажное. Первыя два изъ этихъ четырехъ основныхъ качествъ изъ области осязанія онъ называетъ дѣйствующими, а два послѣднихъ—страдательными и конструируетъ затѣмъ изъ четырехъ возможныхъ комбинацій качества четырехъ элементовъ, изъ которыхъ каждый содержитъ активный и страдающій элементъ [1]). Огонь является источникомъ тепла и сухъ, воздухъ теплъ и влаженъ; земля холодна и суха, вода холодна и влажна. Ни одно изъ этихъ качествъ не встрѣчается въ отдѣльныхъ вещахъ въ чистомъ видѣ: они, наоборотъ, перемѣшаны въ каждой.

Основываясь на этихъ частью механическихъ, частью химическихъ свойствахъ элементовъ, Аристотель объясняетъ, далѣе, широко пользуясь при этомъ прежними теоріями, общія стихійныя и метереологическія явленія. Но, кромѣ того, онъ первый обращается къ собственно химическимъ процессамъ съ цѣлью ихъ особаго изученія, различаетъ тѣла „съ одинаковыми частями" отъ тѣлъ съ неравными частями и изслѣдуетъ возникновеніе новыхъ качествъ при помощи смѣшенія не столь сложныхъ тѣлъ.

О предшественникахъ Аристотеля въ ученіи объ элементахъ см. *Zeller* III³, 441, 2. Заимствованіе у Эмпедокла числа четыре соотвѣтствуетъ вообще тому вниманію къ этому философу, которое замѣтно у Аристотеля и въ иныхъ случаяхъ. Отстаивая убѣжденіе въ изначальномъ характерѣ качествъ, онъ вполнѣ опредѣленно борется противъ взглядовъ Демокрита и Платона и такимъ образомъ отклоняется отъ математическаго естествознанія въ сторону антропоцентрическаго взгляда на природу. Ибо какъ первыя качества элементовъ выводятся изъ ощущеній осязанія, такъ и дальнѣйшія химическія изслѣдованія касаются главнымъ образомъ объясняемаго смѣшеніемъ генезиса остальныхъ чувственныхъ качествъ, преимущественно вкуса и обонянія, а также слуха и зрѣнія. Въ этомъ отношеніи изслѣдованія изъ области физіологической психологіи (De anima II и въ болѣе мелкихъ статьяхъ) дополняютъ специфически химическое изслѣдованіе, которое образуетъ Meteorologica IV.

Противоположеніе дѣятельныхъ и страдательныхъ качествъ влечетъ за собой, съ одной стороны, идею внутренней жизненности всѣхъ тѣлъ; съ другой стороны, оно ведетъ въ цѣломъ системы къ тому примѣненію, которое организмъ дѣлаетъ изъ веществъ. Въ противоположность этому временное раздѣленіе химіи на неорганическую и органическую едва ли

---

[1]) Meteorologica IV 1, 378b, 12.

можно приравнять къ противоположенію ὁμοιομερῆ и ἀνομοιομερῆ (съ одинаковыми и неодинаковыми частями), если даже смотрѣть на эти послѣднія, какъ на ближе всего стоящія къ органической цѣлесообразности. Наконецъ, то обстоятельство, что это начало химической науки имѣетъ въ своемъ распоряженіи еще только спорадическія и неточныя знанія и принуждено пользоваться еще такими грубыми средствами для экспериментовъ, какъ варка, жареніе и т. д. [1]),—не должно ни удивлять насъ, ни умалять достоинства этого перваго отдѣльнаго изслѣдованія химическихъ проблемъ.— Срвн. *Ideler* „Metereologia veterum" (Берлинъ, 1832).

Рядъ расположенныхъ по ступенямъ *живыхъ существъ* опредѣляется различіями въ видахъ *души*, образующую какъ „энтелехія тѣла" [2]) форму, которая приводитъ матерію въ движеніе, измѣняетъ и формируетъ ее. Они также расположены сообразно своему достоинству въ извѣстномъ порядкѣ [3]), такъ что низшія могутъ быть безъ высшихъ, но высшія могутъ существовать только въ соединеніи съ низшими. Самый низшій видъ души это *растительный* (τὸ θρεπτικόν); она обладаетъ только способностью питанія и размноженія и присуща *растеніямъ*. У животныхъ присоединяется сюда *ощущающая* душа (τὸ αἰσθητικόν), которая въ то же время способна желать (ὀρεκτικόν) и отчасти также способна двигаться (κινητικὸν κατὰ τόπον). *У человѣка*, наконецъ, къ нимъ присоединяется *разумъ* (τὸ διανοητικόν τε καὶ νοῦς).

Дѣятельностью души объясняется цѣлесообразность организмовъ: она вырабатываетъ себѣ изъ веществъ тѣло какъ свой органъ или какъ систему органовъ [4]) и встрѣчаетъ ограничивающую ее дѣятельность, преграду только въ противодѣйствіи матеріи, въ которой царитъ естественная необходимость и ведетъ иногда къ безцѣльнымъ или противоположнымъ цѣли образованіямъ.

Въ разработкѣ органологіи заключается значеніе Аристотеля какъ естествоиспытателя. Исходя изъ своей главной телеологической точки зрѣнія, онъ разсматриваетъ вопросы систематики и морфологіи, анатоміи и физіологіи, а также

---

[1]) Срв. Meteorologica IV 2 и сл.

[2]) De anima II 1, 412a, 27.

[3]) De anima II 3, 414b, 29.

[4]) Срвн. классическое описаніе развитія фигуры человѣка. De partibus animalium IV 10, 686a, 25.

біологіи и дѣлаетъ это по знаніямъ того времени настолько исчерпывающе, что его взгляды господствовали въ теченіе многихъ столѣтій. Основная философская мысль его при этомъ заключается въ томъ, что природа, проходя въ непрерывномъ движеніи всѣ ступени, подымается постепенно отъ зачатковъ жизни, которые можно открыть уже въ явленіяхъ неорганическаго царства, отъ самыхъ низшихъ образованій, порожденныхъ первымъ актомъ сознанія, къ высшей формѣ земной жизни, которую представляетъ изъ себя человѣкъ.

Разсматривая душу какъ принципъ самостоятельнаго движенія отдѣльной вещи, онъ надѣляетъ ее цѣлымъ рядомъ функцій (особенно всѣми растительными), которыя современная наука считаетъ чисто физіологическими. Но при этомъ онъ держится того взгляда, что душа, будучи сама по себѣ по своей сущности безтѣлесна, связана все же съ матеріей какъ съ возможностью своей дѣятельности и потому не существуетъ одна сама по себѣ. Въ силу этого она и помѣщается въ особомъ органическомъ веществѣ θερμόν или πνεῦμα, родственномъ эѳиру, которое у животныхъ надо искать главнымъ образомъ въ крови. (Срвн. выше стр. 113. прим. 1). Подъ вліяніемъ этого ученія Аристотель выступилъ противъ болѣе правильнаго воззрѣнія Алкмеона, Демокрита и Платона, и ставъ на точку зрѣнія популярнаго въ то время мнѣнія, снова сталъ разсматривать сердце какъ главный органъ души, а мозгъ свелъ на роль охладительнаго аппарата для кипящей въ сердцѣ крови. Изъ этой его гипотезы получились въ результатѣ spiritus animales болѣе поздней физіологической психологіи.

Описанныя нами выше три ступени душевной жизни подходятъ въ общемъ къ тремъ частямъ души, какъ ее понимаетъ Платонъ, но только съ извѣстной натяжкой; но у Аристотеля это ученіе продумано и выполнено съ значительно большей логической отчетливостью и ясностью, чѣмъ у его предшественника.

Телеологическій предразсудокъ нисколько не помѣшалъ Аристотелю произвести его въ высшей степени тщательныя наблюденія и сравненія въ области органическихъ наукъ, въ которыхъ наиболѣе блестящимъ образомъ выступаетъ совершенная имъ колоссальная обработка матеріала. Наоборотъ, онъ въ очень значительной степени повысилъ его проницательность въ изученіи анатомическаго строенія органовъ, ихъ морфологическихъ отношеній, физіологическихъ функцій и ихъ біологическаго значенія. Отдѣльныя ошибочныя аналогіи и неудачныя разсужденія, въ которыхъ упрекали его болѣе новые изслѣдователи, тѣмъ менѣе въ силахъ умалить его славу, которую онъ по справедливости заслужилъ именно этимъ направленіемъ своей работы, что они представляютъ изъ себя только побочные придатки и тѣневую сторону его грандіознаго общаго пониманія. Въ частностяхъ онъ пользуется здѣсь больше всего предшествовавшими

его собственнымъ трудамъ работами Демокрита, которому, какъ извѣстно, его механистическая теорія тоже не помѣшала отмѣтить цѣлесообразность организмовъ и удивляться ей.

Срв. *I. B. Meyer* „Aristoteles, Tierkunde" (Берлинъ 1855).—*Th. Watzel* „Die Zoologie des Aristoteles". (Три выпуска, Рейхенбергъ 1878—80).

Въ психологіи Аристотеля слѣдуетъ различать двѣ части, которыя, хотя и связаны общей обработкой въ одно цѣлое, всетаки ясно показываютъ преобладаніе различныхъ научныхъ точекъ зрѣнія: это общая *теорія животной души*, ученіе о психологическихъ процессахъ, которые общи животному и человѣку, хотя у послѣдняго они развиты въ болѣе богатой и совершенной формѣ; а, съ другой стороны, *ученіе* о νοῦς (умѣ), какъ о способности, отличающей человѣка. Оба эти ученія можно назвать *эмпирической* и *умозрительной* стороной его психологіи; ибо первое онъ разсматриваетъ главнымъ образомъ какъ естествоиспытатель, тщательно собирая факты, приводя ихъ въ порядокъ и объясняя; во второй умозрительной сторонѣ его психологическаго ученія господствуютъ частью общія метафизическія точки зрѣнія, частью же особенно интересы теоріи познанія и этики [1]).

K. Ph. Fischer „De principiis Aristotelicae de anima doctrinae" (Эрлангенъ, 1845).—*W. Volkmann* „Die Grundzüge der Aristotelischen Psychologie" (Прага, 1858). — *A. E. Chaignet* „Essai sur la psychologie d'Aristote" (Парижъ, 1883). — *H. Siebeck* „Geschichte der Psychologie" I, 2, стр. 1—127 (Гота, 1884).

Въ области эмпирической психологіи, которая по современному словоупотребленію отчасти называется физіологической психологіей, но однако не исчерпывается ею, Аристотель нашелъ работы предшественниковъ отчасти у врачей и болѣе позднихъ натурфилософовъ, (Срв. § 25), отчасти у Демокрита, а также, конечно, въ платоновскомъ Тимеѣ; но въ ученіи о νοῦς (разумѣ) онъ поддался той склонности, которая привела всѣхъ прежнихъ философовъ къ обработкѣ основныхъ понятій психологіи сообразно своимъ теоретико-познавательнымъ и этическимъ воззрѣніямъ.

Животная душа отличается отъ растительной главнымъ образомъ своей концентраціей, создающей изъ нея единство

---

[1]) Самъ Аристотель различаетъ „физическое" и „философское" изслѣдованіе вопроса о душѣ: De anima I 1, 403b, 9; de partibus animalium I 1, 641a, 17.

(μεσότης)[1]), котораго не достаетъ послѣдней. Ея основной дѣятельностью является по Аристотелю *ощущеніе* (αἴσθησις), которое онъ объясняетъ совмѣстнымъ дѣйствіемъ (активнаго, дающаго форму) воспринимаемаго фактора и воспринимающаго (пассивнаго, содержащаго только задатки извѣстнаго рода воспріятій), при чемъ различнымъ органамъ соотвѣтствуетъ различная среда [2]). Первичное и общее всѣмъ животнымъ чувство это осязаніе [3]), къ которому Аристотель причисляетъ также и вкусъ; самое же цѣнное представляетъ изъ себя слухъ.

Но въ то время какъ дѣятельность отдѣльныхъ чувствъ ограничена восприниманіемъ качествъ внѣшняго міра, которыя свойственны имъ и заложены въ ихъ (съ одинаковыми частями) веществахъ въ видѣ возможности, соединеніе этихъ душевныхъ элементовъ въ полные образы воспріятія и пониманіе общихъ различнымъ чувствамъ отношеній вещей, ихъ числа, ихъ отношеній въ пространствѣ и времени, состоянія движенія,—все это совершаетъ чувственный центральный органъ, *общее чувство* (αἰσθητήριον κοινόν) въ сердцѣ. Въ этомъ центральномъ органѣ возникаетъ наше знаніе нашей, собственной дѣятельности [4]), представленія остаются въ немъ какъ φαντασίαι (чувственные образы) и послѣ того, какъ внѣшнія раздраженія прекратились [5]). *Воображеніе* становится воспоминаніемъ (μνήμη), какъ только въ немъ узнаютъ образъ какого-нибудь прежняго воспріятія. Появленіе вызванныхъ воспоминаніемъ представленій обусловлено тѣмъ порядкомъ, въ какомъ они соединены другъ съ другомъ. На основѣ этой ассоціаціи идей для человѣка становится возможнымъ произвольное воспоминаніе (ἀνάμνησις) [6]).

H. Beck „A. de sensuum actione“ (Берлинъ 1860).—*A. Cratacap* „A. de sensibus doctrina“ (Монпелье, 1866). — *Cl. Bäumker* „Des A. Lehre von dem äusseren und inneren Sinnesvermögen“ (Лейпцигъ, 1877).—*J. Freudental*

1) De anima II 11, 424a, 4.
2) De anima II 5, 417a, 6.
3) Срв. стр. 171 прим. 3.
4) De anima III 2, 425b, 17.
5) De anima III 3, 427b, 14.
6) Срв. сочиненіе περὶ μνήμης καὶ ἀναμνήσεως.

„Uber den Begriff des Wortes φαντασία bei Aristoteles" (Геттингенъ, 1867).— *Fr. Schieboldt* „De imaginatione disquisitio ex A. libris repetita" (Лейпцигъ, 1882).—*J. Ziaja.* „Die Aristotelische Lehre vom Gedächtniss und von der Assotiation der Vorstellungen" (Леобшюцъ, 1882).

Пониманіе отдѣльныхъ процессовъ ощущенія обусловливается у Аристотеля общими естественно-научными представленіями философа и во многомъ отличается отъ взглядовъ его предшественниковъ. Самымъ важнымъ въ теоретической части животной психологіи является то пониманіе *синтетическаго* характера воспріятія, которое выражается въ гипотезѣ общаго чувства. Но Аристотель не прослѣдилъ дальше ту цѣнную мысль, что въ этомъ синтезѣ коренится и сознаніе дѣятельностей въ отличіе отъ ихъ предметовъ, т.-е. внутреннее воспріятіе. Въ ученіи объ ассоціаціи идей и о различіи между непроизвольнымъ и произвольнымъ вспоминаніемъ онъ мало въ чемъ ушелъ дальше платоновской теоріи.

Рядомъ съ представленіемъ и его различными ступенями стоитъ другая [1]) основная форма животной дѣятельности души — желаніе (ὄρεξις). Источникомъ его служитъ *чувство* удовольствія или неудовольствія (ἡδύ, λυπηρόν), которое постольку слѣдуетъ изъ представленій, поскольку ихъ содержаніе обѣщаетъ или не обѣщаетъ исполненіе какой-нибудь цѣли. Это вызываетъ утвержденіе или отрицаніе, которое въ видѣ желанія достигнуть или избѣгнуть (διώκειν—φεύγειν) составляетъ сущность практической жизни души [2]). Такимъ образомъ представленіе пріятнаго является во всѣхъ случаяхъ причиной удовольствія и желанія, и соотвѣтственно этому то же самое имѣетъ мѣсто и въ отрицательномъ отношеніи. Но желаніе должно по Аристотелю вызывать посредствомъ согрѣванія или охлажденія, которое создается физіологически живостью чувства удовольствія или неудовольствія, *цѣлесообразныя движенія органовъ* [3]).

Въ своемъ основномъ дѣленіи душевной дѣятельности на теоретическую и практическую [4]) Аристотель присоединяетъ къ желанію чувство въ качествѣ его постояннаго сопровождающаго явленія, но, съ другой стороны, онъ учитъ (совершенно въ духѣ сократовской психологіи, — срвн. стр. 136), что всякое желаніе предполагаетъ представленіе своего пред-

[1]) De anima III 10, 432b, 16.

[2]) De anima III 7, 431a, 15.

[3]) De motu animalium 7, 701b, 7.

[4]) Которую онъ называетъ также θυμός. Politica VII 7, 1327b, 40. (Срвн. *P. Meyer* „Ὁ θυμός apud Aristotelem Platonemque", Боннъ, 1876).

мета, какъ чего-то цѣннаго. Онъ даже описываетъ генезисъ желанія какъ заключеніе, въ которомъ относящееся къ данному моменту содержаніе представленія подчиняется болѣе общей идеѣ цѣли [1]). Результатомъ этого, какъ и при заключеніи, является затѣмъ утвержденіе или отрицаніе, и интересно, что Аристотель [2]) называетъ актъ согласія или отклоненія въ этихъ практическихъ функціяхъ чувства и желанія точно тѣми же логическими терминами утвердительнаго и отрицательнаго сужденія (κατάφασις и ἀπόφασις). У него это указываетъ на тенденцію, характерную не только для его психологіи, но и для всего его существа, подчинять практическое преобладающему у него значенію теоретическихъ положеній.

Всѣ эти дѣятельности животной души образуютъ въ *человѣкѣ* матеріалъ для развитія свойственной ему формы—*разума* (νοῦς). Это уже не форма тѣла, а, наоборотъ, форма души. Онъ вполнѣ имматеріаленъ, не смѣшанъ съ тѣломъ даже какъ задатокъ; въ качествѣ чистой формы онъ простъ, неизмѣненъ и не способенъ подвергаться страданію [3]). Νοῦς (разумъ) не возникаетъ вмѣстѣ съ тѣломъ, какъ животныя функціи души, а входитъ въ него извнѣ какъ нѣчто высшее, божественное [4]), и только онъ одинъ поэтому способенъ переживать смерть тѣла [5]).

Основная дѣятельность разума—*мышленіе* (διανοεῖσθαι) [6]), а предметъ его составляютъ тѣ высшіе принципы (срвн. стр. 261 и сл.), въ которыхъ непосредственно (ἄμεσα) схвачены первыя основанія всякаго бытія и знанія. Разумъ только постольку бываетъ также *практическимъ*, поскольку разумное пониманіе можетъ явиться причиною желанія [7]) (этотъ высшій родъ ὄρεξις—желанія называется βούλησις—разумнымъ хотѣніемъ).

Но въ человѣческомъ индивидѣ разумъ не чистая форма, а форма развивающаяся; поэтому и въ человѣческомъ разумѣ слѣдуетъ различать въ свою очередь задатки разума и его дѣйствительность, его страдательную матерію и дѣя-

---

[1]) De motu animalium 7, 701a, 8. Ethica Nicomachea VII 5, 1147a, 26.
[2]) Ethica Nicomachea VI 2, 1139a, 21.
[3]) De anima III 4, 429a, 15.
[4]) De gen. an. II 3, 736b, 27.
[5]) De anima III 5, 430a, 23.
[6]) Тамъ же III, 4, 429a, 23.
[7]) Тамъ же III 10, 433a, 14.

тельную форму. Поэтому, называя самый νοῦς (разумъ) ποιοῦν (дѣятельнымъ) [1]), Аристотель противопоставляетъ ему задатки, которые въ качествѣ возможности разума еще только должны осуществиться, какъ νοῦς παθητικός. А этотъ видъ разума данъ въ теоретическихъ функціяхъ животной души, но только постольку, поскольку онѣ могутъ служить у человѣка поводомъ къ размышленію надъ приведенными нами раньше высшими, непосредственно достовѣрными принципами [2]). Поэтому развитіе разума во времени принимаетъ у человѣка слѣдующій видъ: вслѣдствіе устойчивости чувственныхъ впечатлѣній (μονή) [3]) возникаютъ общія представленія (τό πρῶτον ἐν τῇ ψυχῇ καθόλου), а эти послѣднія затѣмъ служатъ въ заключеніи въ индуктивномъ процессѣ поводомъ къ появленію на первоначально незаписанной доскѣ [4]) νοῦς παθητικός (страдательнаго разума) познаній дѣйствительнаго разума. Такимъ образомъ осуществленіе разума связано съ животной функціей представленія, эта связь тѣмъ прочнѣе, что чувственные образы (φαντασίαι) всегда сопровождаютъ и сверхчувственное познаніе [5]).

Jul. Wolf „De intellectu agente et patiente doctrina“ (Берлинъ, 1844).— *W. Biehl* „Uber den Begriff des νοῦς bei Aristoteles“ (Линцъ, 1864). — *F. Brentano* „Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre von νοῦς ποιητικός“ (Майнцъ, 1867).—*A. Bullinger* „Aristoteles Nus-Lehre“ (Диллингенъ, 1884).—*E. Zeller* „Uber die Lehre des Aristoteles von der Ewigkeit des Geistes“ (Sitzungsberichte der Berliner Akademie, 1882).

Трудности ученія о νοῦς (разумѣ) заключаются у Аристотеля прежде всего въ томъ, что „разумъ“ опредѣляется и разсматривается въ согласіи съ общепринятымъ способомъ выраженія какъ своеобразное свойство человѣческой „души“, но ему при этомъ дается такое опредѣленіе, что его уже нельзя подвести подъ родовое понятіе души, какъ „энтелехію тѣла“. Истинное отношеніе разума и души скорѣе такого характера, что νοῦς (разумъ) относится къ человѣческой ψυχή (душѣ),—поскольку она однородна

---

[1]) Тамъ же III 5, 430а, 12, 19.

[2]) Эти функціи общи у человѣка съ животнымъ; но у послѣдняго онѣ потому не представляютъ разумной способности, что оно лишено активнаго принципа разума. Это отношеніе устраняетъ тѣ сомнѣнія, которыя развиваетъ *Zeller* III³, 576 и сл.

[3]) Analytica postera II 19, 99b, 36.

[4]) De anima III 4, 429b, 31.

[5]) De anima III 7, 431a, 16.

съ животной, — какъ животная ψυχή (душа) вообще относится къ тѣлу [1]. (Въ извѣстномъ смыслѣ въ нѣмецкомъ языкѣ понятія „Geist" (духа) „Seele" (души) стоятъ въ томъ же отношеніи; въ средніе вѣка и въ эпоху Возрожденія также различали подобнымъ образомъ spiritus или spiraculum и anima). Поэтому разумъ самъ по себѣ, когда онъ мыслится какъ чистая дѣйствительность, стоитъ внѣ связи съ тѣломъ; онъ входитъ въ тѣло извнѣ и продолжаетъ жить и послѣ него. „Возможностью же его", является животная ψυχή (душа), и поэтому νοῦς παθητικός (страдательный разумъ) тоже смертенъ (φθαρτός) [2]. Съ другой стороны, животная ψυχή (душа) становится νοῦς παθητικός (страдательнымъ разумомъ) только такимъ путемъ, что на нее воздѣйствуетъ νοῦς ποιητικός (дѣятельный разумъ). Въ отношеніи познанія путемъ разума она сама по себѣ пуста и даетъ только тѣ поводы, по которымъ этотъ разумъ осуществляется.

Вслѣдствіе этого трактаты Аристотеля оставляютъ въ очень неопредѣленной формѣ вопросъ объ *индивидуальномъ безсмертіи*, изъ-за котораго потомъ и разгорѣлась борьба между комментаторами, продолжавшаяся до эпохи Возрожденія [3]; ибо безъ сомнѣнія всѣ тѣ психическія содержанія, которыя составляютъ сущность индивида, принадлежатъ по аристотелевскому опредѣленію понятій къ νοῦς παθητικός (страдательному разуму), который вмѣстѣ съ тѣмъ сохраняетъ преходящій характеръ, въ то время какъ въ чистомъ, общемъ, раціональномъ познаніи, которое даетъ νοῦς ποιητικός (активный разумъ), такъ мало индивидуальнаго, что и по признакамъ, которые приписываются ему (чистая дѣятельность, неизмѣняемость, вѣчность) невозможно собственно установить разницу между нимъ и божественнымъ духомъ. Въ настоящее время уже невозможно рѣшить вопросъ, пытался ли Аристотель разрѣшить эту проблему и какимъ образомъ.

Во всякомъ случаѣ въ умозрительной психологіи Аристотеля обнаруживается сильная зависимость его отъ платоновской, и особенно отъ той ея формы, какую она приняла въ Тимеѣ. Въ обоихъ случаяхъ съ различеніемъ разумной и неразумной части [4]) „души" приводится въ связь допущеніе, что первая часть безсмертна, а вторая какъ и тѣло смертна.

По платоновски звучитъ и тотъ психологическо - гносеологическій взглядъ, который Аристотель развиваетъ по вопросу о временномъ осуществленіи νοῦς (разума) въ человѣкѣ; ибо когда онъ утверждаетъ, что индуктивные процессы μνήμη (припоминанія) и ἐμπειρία ведутъ къ высшимъ

---

[1]) Такъ νοῦς Аристотель называется также другимъ (высшимъ) родомъ души. De anima II 2, 413b, 26.

[2]) De anima III 5, 430a, 24.

[3]) Срвн. Windelband „Geschichte der neueren Philosophie" I (Лейпцигъ, 1878), стр. 15 и сл. (Виндельбандъ „Исторія новой философіи" пер. подъ ред. Введенскаго. Вышло 2-ое изданіе).

[4]) Ethica Nicomachea I 13, 1102a, 27. Относительно Платона срв. стр. 212 и сл. и у Аристотеля νοῦς χωριστός, — de anima III 5, 430a, 22.

принципамъ, а достовѣрность послѣднихъ основывается только на непосредственной интуиціи νοῦς (разума); что естественный путь отъ πρότερον πρὸς ἡμᾶς (перваго для насъ) къ πρότερον τῇ φύσει (первому по природѣ, по существу) не содержитъ обоснованія высшихъ принциповъ, а даетъ только въ концѣ концовъ лишь поводъ, по которому наступаетъ непосредственная интуиція, — то эта теорія представляетъ изъ себя въ конечномъ счетѣ не что иное, какъ болѣе утонченно разработанное ученіе Платона объ ἀνάμνησις (воспоминаніи) срвн. стр. 201 и сл.

Διάνοια (познаніе путемъ разума) подраздѣляется у Аристотеля на теоретическій и практическій виды познанія (ἐπιστημονικόν и λογιστικόν) [1]. Первый ведетъ въ качествѣ θεωρία (созерцанія высшаго) къ ἐπιστήμη (раціональному, научному знанію), второй какъ φρόνησις (разсудительность)—къ τέχνη (искусство къ практическому умѣнію). Но и практическій разумъ самъ по себѣ является тоже только теоретической дѣятельностью, пониманіемъ истинныхъ принциповъ поступковъ, а желаетъ ли индивидъ слѣдовать этому познанію или нѣтъ, это зависитъ отъ его свободнаго рѣшенія.

L. Schneider „Die Unsterblichkeitslehre bei Aristoteles“ (Пассау 1867).— *K. Schlottmann* „Das vergängliche und unvergängliche in der menschlichen Seele nach Aristoteles“ (Галле, 1873).

W. Schrader „Aristotelis de voluntate doctrina“ (Бранденбургъ, 1847).— *J. Walter* „Die Lehre von der praktischen Vernunft in der griechischen Philosophie“ (Іена, 1874).

§ 43. На этихъ общихъ теоретическихъ основаніяхъ строится также *практическая философія* Аристотеля. Цѣль каждаго человѣческаго поступка заключается въ благѣ, которое достигается извѣстной дѣятельностью (πρακτὸν ἀγαθόν), но само оно представляетъ всегда только средство для высшей цѣли *блаженства*, ради котораго проявляется желаніе всего остального. Правда, для обладанія совершеннымъ εὐδαιμονία (блаженствомъ) нужны тѣлесныя блага, блага внѣшняго міра и счастья, но все это только второстепенныя условія, отсутствіе которыхъ могло бы только препятствовать полному осуществленію блаженства [2]. Существенное условіе въ противоположность этому составляетъ дѣятельность, и притомъ дѣятельность, которая образуетъ особенность человѣка, т.-е. дѣятельность разума [3].

---

[1] Ethica Nicomachea VI 2, 1139a, 11.

[2] Ethica Nicomachea VII 14, 1153b, 17.

[3] Тамъ же I 6, 1097b, 24.

Свойство (ἕξις) [1]), которое позволяетъ человѣку совершеннымъ образомъ проявлять свойственную ему дѣятельность, это—*добродѣтель*. У человѣка есть уже извѣстное предрасположеніе къ ней въ видѣ нѣкоторыхъ тѣлесныхъ свойствъ, но она развивается изъ этихъ задатковъ только на основѣ разумнаго сознанія [2]). Изъ проявленія ея вытекаетъ въ качествѣ необходимаго слѣдствія совершенной дѣятельности *удовольствіе* [3]).

Но задача разума двоякаго рода: она заключается, съ одной стороны, въ познаніи, съ другой, — въ томъ, чтобы руководить желаніями и поступками при помощи этого познанія. Сообразно съ этимъ Аристотель различаетъ *діаноэтическія* и *этическія добродѣтели* [4]). Первыя изъ нихъ образуютъ группу высшихъ добродѣтелей. Онѣ даютъ νοῦς (разуму) какъ чистой формѣ возможность развернуть свою дѣятельность и доставляютъ самое благородное и совершенное удовольствіе: въ нихъ человѣкъ пріобщается въ возможной для него степени къ блаженству боговъ.

K. L. Michelet „Die Ethik des Aristoteles" (Берлинъ, 1827).—*G. Hartenstein* „Über den wissenschaftlichen Wert der aristotelischen Ethik" (въ Historisch-philosophische Abhandlungen, Лейпцигъ, 1870). — *R. Eucken* „Uber die Methode und die Grundlagen der aristotelischen Ethik" (Франкфуртъ на Майнѣ, 1870).—*P. Paule* „An analysis of Aristotles Ethics" (Лондонъ, 1874).—*A. Ollé-Laprune* „De Aristoteleae ethices fundamento" (Парижъ, 1880). О высшемъ благѣ: *G. Teichmüller* „Die Einheit der Aristotelischen Eudämonie" (въ Bulletin de la classe des sciences hist. etc. de l'acad. de St. Petersburg" XVI, 305 и сл.).

О діаноэтическихъ добродѣтеляхъ срвн. *C. Prantl* (Мюнхенъ, 1852, Glückwunschschrift an Thiersch) и *A. Kühn* (Берлинъ, 1860).

Пониманіе дѣйствительности, умѣніе обработать фактическій матеріалъ и склонность считаться съ его цѣнностью обнаруживается въ практической философіи Аристотеля почти еще въ большей степени, чѣмъ въ теоретической. Никомахова этика вполнѣ сознательно исходитъ не изъ абстрактной идеи блага, а изъ понятія блага, поскольку оно служитъ объектомъ человѣческой дѣятельности (I 1, 1094a, 19). И въ опредѣленіе понятія блаженства, (которое является для него, само собой разумѣется, наи-

---

[1]) Ethica Nicomachea II 4, 1106b, 11.

[2]) Тамъ же VI 13, 1144b, 4.

[3]) Тамъ же X 4, 1174b, 31.

[4]) Тамъ же I 13, 1103a, 2.

высшимъ благомъ) Аристотель включаетъ также обладаніе земными благами и благами, зависящими отъ внѣшнихъ условій жизни,—правда, только въ томъ смыслѣ, что они должны присоединиться къ проявленію разума для того, чтобы онъ могъ развернуться въ совершенной и безпрепятственной формѣ. Только эта потенціальная цѣнность даетъ имъ право гражданства въ этикѣ. Съ той же геніальной простотой Аристотель приводитъ въ законченный видъ діалектику, которая развилась послѣ Сократа въ вопросѣ о взаимоотношеніи добродѣтели и удовольствія, опровергая различныя односторонности и уча, что удовольствіе никогда не является цѣлью, а постоянно только слѣдствіемъ добродѣтели; поэтому дѣятельность разума, развертывающаяся въ добродѣтели, служитъ мѣриломъ цѣнности различныхъ удовольствій (Ethica Nicomachea X, гл. 3 и сл.).

Въ психологической характеристикѣ добродѣтели Аристотель обращаетъ особенное вниманіе на то, чтобы понять ее не какъ отдѣльное состояніе, а какъ постоянное свойство, а, съ другой стороны,—чтобы отыскать для нея въ тѣлесныхъ свойствахъ δύναμις (возможность). Онъ имѣетъ при этомъ въ виду признаки натуры индивида, его темпераментъ, склонности, характеръ чувствъ. Эти признаки встрѣчаются также у дѣтей и животныхъ, но у нихъ они не подчиняются господству разума.

Діаноэтическія добродѣтели примѣнимы къ области какъ теоретическаго, такъ и практическаго пониманія. Послѣднее представляетъ изъ себя или τέχνη (искусство), какъ познаніе правильныхъ средствъ, требующихся для художественнаго творчества, или φρόνησις (разсудительность), какъ знаніе правильнаго пути, который нуженъ человѣку для регулированія его поступковъ какъ въ частной, такъ и въ общественной жизни (Ethica Nicomachea VI, гл. 5 и сл.). Φρόνησις (разсудительность) въ свою очередь дѣлится на σύνεσις, пониманіе предметовъ и отношеній, о которыхъ идетъ въ соотвѣтствующемъ случаѣ дѣло, и на εὐβουλία, знаніе цѣлесообразнаго пути. Болѣе цѣнна σοφία (мудрость), неотносимое ни къ какой цѣли знаніе, котораго ищутъ ради его самого и содержаніе котораго образуетъ высшую дѣйствительность, послѣднія основанія. Примѣненіе ея къ отдѣльнымъ областямъ и дисциплинамъ есть ἐπιστήμη (научное знаніе), ея познаніе какъ таковое—διάνοια или νοῦς (разумъ) какъ чистая форма. Это и есть та θεωρία (чистое созерцаніе), въ которомъ заключается высшее удовольствіе (Metaphysica, XI 7, 1072b, 24. Срвн. Ethica Nicomachea X 7, 1177a, 13) и которая составляетъ совершенство Божества. Ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον (чистое созерцаніе пріятнѣе и лучше всего)—это этически и метафизически основная коренящаяся въ личности Аристотеля мысль его философіи,—выраженіе той чистой доставляемой знаніемъ радости, которая образуетъ основу всякой науки и условіе ея самостоятельности. Въ аристотелевской логикѣ греческая наука познаетъ и формулируетъ свою сущность, въ этикѣ—свою цѣнность.

Мѣстомъ діаноэтическихъ добродѣтелей служитъ интеллектъ, этическихъ — *воля*. Ибо, какъ учитъ опытъ, одного

разумнаго пониманія для правильныхъ поступковъ недостаточно, а къ нему должна присоединиться сила воли (ἐγκράτεια [1]), чтобы помочь этому пониманію одержать верхъ надъ аффектами и страстями [2]) а, это возможно только такимъ образомъ, что воля въ своемъ *свободномъ рѣшеніи* выбираетъ то, что признано за добро.

Итакъ, *этическая* добродѣтель это то постоянное свойство воли, которое позволяетъ практическому разуму господствовать надъ желаніями. Для ея развитія необходимо, кромѣ зачатковъ и пониманія, также упражненіе [3])—для того, чтобы въ силу привычки установилось опредѣленное направленіе воли: изъ ἔθος (привычки) развивается въ этомъ случаѣ ἦθος (нравственность).

Господство разума надъ желаніями состоитъ въ томъ, что между крайностями, къ которымъ приводятъ необузданныя желанія, избирается *правильный средній путь* [4]).

Задача практическаго разумѣнія—познать этотъ правильный средній путь въ отношеніи отдѣльныхъ условій, исходя изъ пониманія предметовъ и человѣческой природы въ отдѣльныхъ отношеніяхъ, а дѣло добродѣтели—поступать согласно съ этимъ пониманіемъ (ὀρθὸς λόγος).

Изъ этого принципа Аристотель развиваетъ съ тонкимъ знаніемъ міра и людей отдѣльныя этическія добродѣтели въ восходящемъ порядкѣ, но онъ, повидимому, не претендуетъ въ данномъ случаѣ на систематическое обоснованіе, расчлененіе и законченность [5]). При этомъ въ цѣнности мѣры проглядываетъ чисто греческая основная мысль.

A. Trendelenburg „Das Ebenmass, ein Band der Verwandschaft zwischen der griechischen Archäologie und griechischen Philosophie“ (Берлинъ, 1865).

---

[1]) Сама она не причисляется къ числу добродѣтелей: Ethica Nicomachea IV 15, 1128b, 33.

[2]) Срв. полемику, направленную противъ сократовскаго ученія Ethica Nicomachea VII 3 и сл.

[3]) Ethica Nicomachea II 1, 1103a, 24.

[4]) Тамъ же II 5, 1106a, 28.

[5]) Срв. однако *F. Hecker* „Das Eintheilungs—und Anordnungsprinzip der moralischen Tugendreihe in der nikomachischen Ethik“ (Берлинъ, 1863).—*Th. Ziegler* „Geschichte der Ethik“ I 116.

Хотя Аристотель смотритъ на такое правильное пониманіе какъ на conditio sine qua non правильныхъ поступковъ, тѣмъ не менѣе онъ сознаетъ, что въ концѣ концовъ вопросъ о слѣдованіи правильному взгляду рѣшаетъ воля и что она обладаетъ свободой поступать вопреки вѣрному взгляду неправильно. Отъ насъ зависитъ (ἐφ' ἡμῖν), хотимъ ли мы поступать хорошо или дурно. Изслѣдованіе о свободѣ (ἑκούσιον), данное Аристотелемъ въ Никомаховой этикѣ III 1—8, направлено во всякомъ случаѣ противъ сократовскаго интеллектуализма, но стоитъ въ главномъ на точкѣ зрѣнія отвѣтственности [1]): тамъ ставится вопросъ, въ какой мѣрѣ можно смотрѣть на человѣка, какъ на ἀρχή (начало, здѣсь виновника) его поступковъ и поступать съ нимъ какъ съ таковымъ [2]). Эта свобода уничтожается какъ незнаніемъ положенія дѣла, такъ и внѣшней силой; существеннымъ для нея является προαίρεσις, рѣшеніе, принятое на основаніи выбора между обдуманными возможностями.

Строгая законченность, которой отличается платоновская система добродѣтелей, оказывается у Аристотеля недостигнутой; онъ вознаграждаетъ за это своимъ полнымъ глубокаго пониманія проникновеніемъ въ самыя разнообразныя жизненныя отношенія. Добродѣтели, о которыхъ онъ трактуетъ, слѣдующія: храбрость (ἀνδρεία) какъ μεσότης (среднее) между боязливостью и безшабашной отвагой; самообладаніе (σωφροσύνη) какъ среднее между страстью къ наслажденіямъ и чувственной тупостью; свойственная свободному человѣку щедрость (ἐλευθεριότης), а въ болѣе широкихъ условіяхъ пышность (μεγαλοπρέπεια), занимающая среднее положеніе между скупостью и расточительностью; величіе души (μεγαλοψυχία), а въ болѣе мелкихъ условіяхъ—гражданская гордость, лежащая посрединѣ между высокомѣріемъ и самоуниженіемъ; мягкость (πραότης), среднее между вспыльчивостью и равнодушіемъ; общительность и любезность (называемыя также φιλία), нѣчто среднее между страстью нравиться и неотесанностью; правдивость (ἀλήθεια), среднее между хвастовствомъ и застѣнчивостью; свѣтскость (εὐτραπέλεια), среднее между шутовствомъ и угрюмостью [3]): наконецъ справедливость (δικαιοσύνη), которая заключается въ томъ, чтобы не воздавать своему ближнему ни слишкомъ мало и ни слишкомъ много. Этой добродѣтели философъ посвящаетъ подробное изложеніе (Ethica Nicomachea, V), съ одной стороны, потому, что она совмѣщаетъ въ себѣ въ извѣстномъ

---

[1]) Ссылаясь даже вполнѣ опредѣленно на уголовное законодательство, Ethica Nicomachea III 1, 1109b, 34. Метафизическія апоріи изъ области свободы воли здѣсь еще не затрагиваются; это происходитъ только одинъ разъ при обсужденіи принципа исключеннаго третьяго: De interpretatione 9, 18b, 31.

[2]) Ethica Nicomachea, III 5. 1112b, 31 срвн. 3, 1111.

[3]) Аристотель упоминаетъ также въ этомъ рядѣ добродѣтелей стыдливость (αἰδώς) и состраданіе (νέμεσις), но называетъ ихъ преимуществами темперамента (Ethica Nicomachea II 7, 1108a, 32) т.-е. φυσικαὶ ἀρεταί.

смыслѣ всѣ добродѣтели по отношенію къ ближнему [1]), съ другой стороны, потому, что она представляетъ основу общей политической жизни. Ея основнымъ принципомъ служитъ принципъ равенства [2]), но это принципъ или равенства, устанавливаемаго пропорціонально заслугамъ, или же абсолютнаго равенства въ отношеніи пользованія правомъ. Поэтому Аристотель различаетъ распредѣляющую справедливость (τό ἐν ταῖς διανομαῖς или τὸ διανεμητικὸν δίκαιον) и уравнивающую (τὸ ἐν τοῖς συναλλάγμασι или τό διορθωτικὸν δίκαιον [3]). Оба изслѣдованія вводятъ въ изложеніе интересныхъ государственно-экономическихъ и правовыхъ частныхъ вопросовъ.

Такъ какъ формальная μεσότης (средина) остается въ данномъ случаѣ вездѣ одинаковой, то принципа этого послѣдовательнаго ряда добродѣтелей слѣдуетъ искать только въ содержаніи; онъ встрѣтится, конечно, въ формѣ постепеннаго перехода отъ индивидуальныхъ условій жизни къ общественнымъ, а въ нихъ въ свою очередь—отъ внѣшнихъ условій жизни къ болѣе духовнымъ. Въ началѣ стоитъ храбрость, добродѣтель индивида, служащаго цѣлямъ самосохраненія, въ концѣ—справедливость, этическій базисъ государства.

Наконецъ, переходъ къ разсмотрѣнію вопросовъ совмѣстной человѣческой жизни составляетъ также интересное и живое изображеніе дружбы φιλία) [4]), идеалъ которой философъ видитъ въ общемъ стремленіи къ прекрасному и доброму. Этотъ масштабъ онъ примѣняетъ потомъ къ нѣкоторымъ сходнымъ съ дружбой отношеніямъ, къ товарищескимъ и общественнымъ ассоціаціямъ, подымая ихъ всегда съ уровня организацій, создавшихся изъ утилистическихъ мотивовъ, до степени средствъ этическаго облагороживанія. То же можно сказать въ заключеніе и о государствѣ.— Срв. *Rud. Eucken* „Aristot. Anschauung von Freundschaft und Lebensgütern“ (Берлинъ, 1884). Его же „A. Urtheil über die Menschen“ (Archiv für Geschichte der Philosophie III 541 и сл.).

Но человѣкъ, который уже отъ природы получилъ задатки и стремленіе къ соціальной формѣ жизни (ζῷον πολιτικόν) [5]), можетъ развить свою „совершенную дѣятельность“ только въ сообществѣ (κοινωνία) [6]). Основной естественной формой его является семья (οἰκία); его наиболѣе совершенную форму представляетъ *государство*. Поэтому какъ этическая

[1]) Ethica Nicomachea V 3, 1129b, 17.

[2]) Ethica Nicomachea, 5, 1130b, 9.

[3]) Гдѣ послѣдней требуетъ законъ, но она не удовлетворяетъ этической потребности и вмѣсто нея вступаетъ первая, тамъ господствуетъ добродѣтель подобающаго соглашенія (τό ἐπιεικές).

[4]) Ethica Nicomachea VIII и сл.

[5]) Politica I 2, 1253a, 3.

[6]) Уже въ разсужденіи о дружбѣ Аристотель охотно употребляетъ также выраженіе συζῆν. Срвн. Ethica Nicomachea IX 12, 1171b, 32.

добродѣтель человѣка можетъ развернуться вполнѣ только въ государственной жизни [1]), такъ, съ другой стороны, и государство, если бы оно даже и возникало всегда изъ утилистическихъ потребностей [2]), является несмотря на это по своему существу и понятію осуществленіемъ высшаго блага, какое возможно для проявляющаго дѣятельность человѣка (τἀνθρώπινον ἀγαθόν).

Это пониманіе роли государства пріобрѣтаетъ для Аристотеля такое значеніе, что онъ въ началѣ этики обозначаетъ всю практическую философію [3]) какъ πολιτική (политику), которая раздѣляется на этику, какъ ученіе о поступкахъ отдѣльнаго лица, и политику въ собственьомъ смыслѣ,— ученіе о дѣйствіяхъ цѣлаго. Это отношеніе также нельзя понимать въ томъ смыслѣ, что этика выставляетъ идеалъ отдѣльнаго совершеннаго человѣка, а политика затѣмъ показываетъ, какъ достигается этотъ идеалъ на основѣ совмѣстной жизни въ государствѣ; Аристотель хочетъ показать, что какъ цѣлое вообще обладаетъ большей цѣнностью, чѣмъ его часть и по своей сущности оно раньше ея, такъ и въ общей государственной жизни можно достичь существованія болѣе совершеннаго человѣка, съ особыми свойствами, присущими ему какъ дѣйствующему существу, чѣмъ при обособленной жизни. (Ethica Nicomachea I, 1, 1094b, 7).

Такимъ образомъ, въ этическо-телеологическомъ пониманіи государственной жизни Аристотель сходится съ Платономъ (и авторомъ діалога Πολιτικός—Политикъ), но какъ и вездѣ онъ становится и въ данномъ случаѣ на точку зрѣнія не трасцендентной, а имманетной телеологіи. Его государство представляетъ не воспитательное учрежденіе для неземной жизни, а завершеніе земной жизни, полное осуществленіе естественныхъ задатковъ человѣческаго существа. Съ другой стороны, Аристотель очень далекъ отъ мысли растворить человѣка въ государствѣ такъ, какъ это сдѣлалъ Платонъ. Пріобщеніе къ божественному блаженству θεωρία (чистому созерцанію) остается самостоятельнымъ наслажденіемъ индивида, хотя для него должна быть предварительно подготовлена почва посредствомъ государственнаго воспитанія въ ней діаноэтической и этической добродѣтели. И вообще Аристотель сохраняетъ за гражданиномъ при всемъ подчиненіи его общимъ интересамъ всетаки во всѣхъ отношеніяхъ большій, чѣмъ у Платона, кругъ самостоятельной дѣятельности въ частной жизни [4]); такъ

---

[1]) Срв. конецъ Этики и начало Политики.

[2]) Politica I 2, 1253a, 14.

[3]) Которую въ Ethica Nicomachea X 10, 1181b, 15 онъ называетъ также философской антропологіей (ἡ περὶ τὰ ἀνθρώπινα φιλοσοφία).

[4]) Онъ усиленно подчеркиваетъ, что государство состоитъ изъ такихъ индивидовъ, которые равны въ однихъ отношеніяхъ и неравны въ другихъ. Politica IV 11, 1295a, 25.

онъ вполнѣ опредѣленно выступаетъ противъ платоновской общности женъ, дѣтей и имущества [1]). Такимъ образомъ его ученіе о государствѣ избираетъ удачный средній путь между платоновской соціальной этикой и индивидуальной этикой другихъ школъ и становится вмѣстѣ съ тѣмъ идеальнымъ выраженіемъ греческой жизни.

Такою же относительною самостоятельностью Аристотель надѣляетъ и семью, эту естественную общину, на которой строится государство и которая въ отношеніяхъ хозяина дома къ женѣ, родителямъ и дѣтямъ и къ рабамъ уже намѣчаетъ какъ прообразъ формы государственной жизни [2]). Взглядъ Аристотеля на бракъ стоитъ на такой высотѣ, которой древній міръ не могъ превзойти. Онъ видитъ въ бракѣ этическое отношеніе равныхъ лицъ, въ которомъ мужчина становится только въ силу естественныхъ задатковъ опредѣляющимъ элементомъ, а женщина—опредѣляемымъ. Институтъ работъ, по отношенію къ которымъ онъ требуетъ вполнѣ гуманнаго отношенія, онъ тоже считаетъ неотъемлемымъ основаніемъ домашней и государственной жизни, и оправдываетъ его—въ духѣ его фактическаго значенія для греческой жизни — тѣмъ, что только благодаря этому институту рабства у гражданъ есть благо досуга (σχολή) [3]), который образуетъ необходимое условіе для упражненія въ добродѣтели. Онъ держится также того мнѣнія, что различные природные задатки предназначили одного быть рабомъ, другого—свободнымъ гражданиномъ [4]).

Срвн. *W. Onken* „Die Staatslehre des Aristoteles" (Лейпцигъ, 1870).— *C. Bradley* „Uber die Staatslehre des Aristoteles", нѣмецкій переводъ *V. Imelmann* (Берлинъ, 1884).—*P. Janet* „Histoire de la science politique" (Парижъ 1887), I 165 и сл.

Цѣль государства образуетъ воспитаніе живой и совершенной добродѣтели всѣхъ его гражданъ. Но она можетъ релизироваться всегда только на матеріалѣ, какимъ ей служитъ естественно и исторически данная организація народа и его внѣшнія условія, опредѣляющіяся мѣстомъ жительства [5]). Поэтому, хотя невозможно установить для всѣхъ го-

---

[1]) Politica II 2 и сл.

[2]) Ethica Nicomachea VIII 12, 1160b, 22.

[3]) О цѣнности досуга Ethica Nicomachea X 7, 1177b, 4.

[4]) Politica I 4 и сл. Въ этомъ отношеніи Аристотель воспроизводитъ посвоему въ существенныхъ чертахъ платоновскія мысли и примѣняетъ эту мысль точно также къ отношенію эллиновъ къ варварамъ, изъ которыхъ первые предназначены властвовать: Politica I 2, 1252a, 9. Въ извѣстномъ отношеніи въ этомъ выражается принципъ тѣхъ видовъ политическаго развитія, которые извѣстны подъ именемъ „эллинизма" и начало которыхъ было положено царственнымъ воспитанникомъ Аристотеля.

[5]) Politica VII 4, 1325b, 35.

сударствъ одну и ту же норму *государственнаго строя*, но всетаки дѣйствительное государственное устройство необходимо мѣрить во всякомъ случаѣ масштабомъ общей цѣли всякаго государства и по нему опредѣлять его цѣнность, т.-е. судить, правиленъ ли (ὀρθή) данный строй или нѣтъ (ἡμαρτημένη). Но государственный строй представляетъ изъ себя такой порядокъ, въ которомъ господство принадлежитъ законно установленной власти. Поэтому цѣнность государства будетъ находиться въ зависимости отъ того, служитъ ли господствующая власть цѣлямъ государства (τὸ κοινὸν συμφέρον). Такъ какъ власть находится въ рукахъ или одного лица, или немногихъ, или же въ рукахъ массы [1]), то у него получается [2]) въ результатѣ шесть основныхъ формъ дѣйствительнаго государственнаго строя, три правильныхъ и три неправильныхъ формы: монархія (βασιλεία), аристократія, народовластіе (πολιτεία) [3]) и деспотія (τυραννίς), олигархія, господство черни (δημοκρατία). Аристотель изслѣдуетъ съ тонкимъ анализомъ наблюдательнаго государственнаго человѣка сущность этихъ различныхъ формъ государственнаго строя, ихъ условія, происхожденіе и паденіе, ихъ закономѣрный переходъ другъ въ друга и проводитъ твердой рукой философа на основѣ „понятія" государства линіи ихъ оцѣнки. При этомъ изъ числа правильныхъ формъ государственнаго строя монархія и аристократія представляются ему какъ господство лучшаго или лучшихъ людей (въ этическомъ смыслѣ дѣеспособности) наиболѣе совершенными; а изъ нихъ монархія заслуживала бы предпочтеніе, если бы можно было надѣяться, что она когда-нибудь будетъ соотвѣтствовать вполнѣ своему понятію, т.-е. что власть будетъ принадлежать одному человѣку, превосходящему всѣхъ остальныхъ въ отношеніи добродѣтели [4]); въ дѣйствительности же ари-

---

[1]) Это нѣсколько внѣшнее основаніе дѣленія Аристотель (Politica III 17, 1287b, 37) углубляетъ указаніемъ на различія въ характерѣ народовъ.

[2]) Politica III 7, 1279a, 25.

[3]) То, что Аристотель называетъ здѣсь πολιτεία (въ болѣе узкомъ смыслѣ) было позже названо δημοκρατία (демократія); для аристотелевской демократіи у Полибія есть лучшее названіе ὀχλοκρατία.

[4]) Politica V 10, 1310b, 31.

стократія даетъ большія гарантіи. Изъ отрицательныхъ видовъ государственнаго строя господство массы является всегда всетаки наиболѣе сноснымъ, тираннія же—наиболѣе отвратительной формой правленія.

Предполагая выполненными всѣ условія, которыя необходимы для реализаціи цѣли государства, можно было бы намѣтить идею лучшаго государства, развитіе которой Аристотель только началъ, но не довелъ до конца [1]). Оно должно было бы вылиться въ основную форму народовластія, но при этомъ веденіе общественныхъ дѣлъ должно было бы въ немъ передать по примѣру аристократіи наиболѣе дѣеспособнымъ [2]). Это было бы государство мира, а не войны [3]), и его главной задачей было бы правильное *воспитаніе* всѣхъ гражданъ, которые должны быть не только практически дѣеспособными, но и воспріимчивыми къ красотѣ и, наконецъ, способными къ высшему наслажденію, познанію [4]).

Ни одинъ изъ трудовъ Аристотеля можетъ быть не заставляетъ такъ жалѣть о томъ, что онъ не законченъ, какъ его Политика. Сохранившаяся часть труда обнаруживаетъ достойную удивленія переработку матеріала, даннаго общей государственной дѣйствительностью эллинской исторіи, и философское проникновеніе въ эту дѣйствительность, въ высшей степени тонкое пониманіе условій и видовъ развитія политической жизни, и это заставляетъ тѣмъ болѣе сожалѣть о томъ, что идеальная картина осуществленія государственной идеи, построенная на основѣ фактическихъ данныхъ, только начата, но не выполнена. Ученіе философа о воспитаніи обрывается точно также на богатомъ цѣнными точками зрѣнія очеркѣ элементарнаго преподаванія; но въ немъ уже можно замѣтить основную мысль Аристотеля—вести людей путемъ эстетическаго образованія къ этическому и теоретическому развитію человѣческаго существа.

Къ практической философіи у Аристотеля примыкаетъ *поэтическая*, наука о творческой дѣятельности человѣка. Но въ сохранившихся трактатахъ она развита только въ отношеніи изящнаго искусства и въ особенности—поэзіи.

---

1) Politica VII 4 и сл.

2) Прибѣгая къ подраздѣленію, которое хотя и не вполнѣ соотвѣтствуетъ болѣе новому ученію о трехъ властяхъ, все-таки очень близко подходитъ къ нему, Аристотель различаетъ τὸ βουλευόμενον περὶ τῶν κοινῶν, τὸ περὶ τὰς ἀρχὰς, τὸ δικάζον Politica IV 14, 1297b, 41.

3) Politica VII 14 и сл.

4) Politica VIII 2 и сл.

I. Bernays „Zwei Abhandlungen über aristotelische Theorie des Dramas“ (Берлинъ, 1880).—*A. Döring* „Die Kunstlehre des Aristoteles“ (Iена, 1876).— Болѣе подробный указатель очень обширной литературы см. у *Döring* стр. 263 и сл. *Ueberweg-Heinze* I⁷, 225.

Всякое искусство представляетъ по Аристотелю подражаніе и поэтому различныя искусства отличаются другъ отъ друга частью средствами, частью предметами подражанія [1]). Средствами *поэзіи* служатъ рѣчь, ритмъ и гармонія [2]); ея предметы—люди и ихъ хорошіе или дурные поступки [3]). *Трагедія*, (анализомъ которой главнымъ образомъ и ограничивается дошедшій до насъ отрывокъ Поэтики) изображаетъ красивымъ языкомъ значительное и законченное событіе въ непосредственномъ исполненіи различныхъ дѣйствующихъ лицъ [4]).

Но цѣль искусства заключается въ возбужденіи аффектовъ человѣка такимъ образомъ, чтобы онъ благодаря именно этому возбужденію и повышенію его интенсивности освобождался и очищался (κάθαρσις) отъ власти этихъ аффектовъ, а это возможно только благодаря тому, что искусство изображаетъ не эмпирическую дѣйствительность, а то, что могло быть возможнымъ само по себѣ [5]),—что оно возвышаетъ конкретное до уровня общаго.

Этическое дѣйствіе трагедіи, выражающееся въ очищеніи *отъ* аффектовъ (безразлично, какой аналогіей пользуется при этомъ Аристотель: медицинской, религіозной или какой-нибудь другой) идетъ такимъ образомъ рука объ руку съ ея интеллектуалистическимъ значеніемъ: искусство подобно философіи изображаетъ (срвн. De arte poetica, 9, 1451b, 5) дѣйствительность въ ея идеальной чистотѣ, оно стоитъ выше простой передачи деталей, какъ это дѣлаетъ ἱστορία (исторія). Это пониманіе общаго значенія изображаемаго событія уничтожаетъ аффекты боязни и состраданія, черезъ которые должно пройти дѣйствіе трагедіи.

---

1) De arte poetica I и сл.

2) Тамъ же 1, 1447a, 22.

3) De arte poetica, 2 и сл.

4) Знаменитое, возбудившее много споровъ, опредѣленіе трагедіи дано въ De arte poetica 6, 1449b, 24 въ такой формѣ: ἔστιν οὖν τραγῳδία μίμησις πράξεως σπουδαίας καὶ τελείας, μέγεθος ἐχούσης, ἡδυσμένῳ λόγῳ, χωρὶς ἑκάστου τῶν εἰδῶν ἐν τοῖς μορίοις, δρώντων καὶ οὐ δι' ἀπαγγελίας, δι' ἐλέου καὶ φόβου περαίνουσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν.

5) οἷα ἂν γένοιτο,—De arte poetica, 9. 1451a, 37.

Долгій споръ о смыслѣ аристотелевскаго опредѣленія трагедіи склонялся все болѣе и болѣе къ тому рѣшенію, что оздоровленіе, которое должно принести съ собою κάθαρσις (очищеніе), основывается на этомъ идеализмѣ эстетическаго дѣйствія, на этомъ возвышеніи до созерцанія общаго.

Такимъ образомъ Аристотель и въ этой области выполняетъ по отношенію къ величайшимъ поэтическимъ твореніямъ своей націи задачу своей философіи, которая представляетъ изъ себя не что иное, какъ *самосознаніе эллинской культуры.*

B. Эллинистическо-римская философія.

§ 44. Если въ философіи Аристотеля сущность греческаго міра нашла свое логическое выраженіе въ сконцентрированной формѣ, то это совершилось на рубежѣ начавшагося упадка. Система Аристотеля была завѣщаніемъ умирающаго греческаго міра всѣмъ послѣдующимъ поколѣніямъ человѣчества.

Внутреннее разложеніе, которое охватило духовную субстанцію Греціи съ наступленіемъ эпохи просвѣщенія, принимало все болѣе возраставшіе размѣры и повело и къ внѣшнему распаду. Уже со времени окончанія пелопоннесской войны, которая навсегда сломила жизненную силу греческаго культурнаго государства, Аѳинъ, въ политикѣ эллинскихъ государствъ пріобрѣло рѣшающее значеніе вліяніе могущества персовъ, и изъ этого печальнаго положенія они освободились только, покорившись македонскому царству. Но въ послѣдующее время судьба Греціи также колебалась то въ ту, то въ другую сторону въ зависимости отъ судебъ эллинскихъ государствъ, въ особенности Македоніи, дѣлая отдѣльныя, безуспѣшныя попытки добиться самостоятельности, пока, наконецъ, окончательно не утратила своей политической самостоятельности, войдя въ составъ міроваго римскаго государства, и только по временамъ еще сохраняло тамъ и сямъ остатокъ этой свободы.

Но именно своимъ политическимъ паденіемъ Греція выполнила свою культурную задачу въ высшемъ смыслѣ этого слова. Царственный питомецъ самаго зрѣлаго изъ греческихъ философовъ вмѣстѣ съ побѣдой своего оружія про-

билъ эллинскому духу побѣдоносный путь въ отдаленныя страны Востока, и въ томъ невѣроятномъ смѣшеніи народовъ, которому положилъ начало его завоевательный походъ и способствовала смѣнявшаяся борьба его преемниковъ, *греческое образованіе стало общимъ достояніемъ античнаго міра*, а въ римскомъ государствѣ опо обратилось въ заключеніи въ господствующую духовную силу и стало неотъемлемымъ пріобрѣтеніемъ всего человѣчества.

Поэтому вслѣдъ за творческимъ періодомъ греческой философіи слѣдуютъ въ древности столѣтія переработки, усвоенія, приспособленія и видоизмѣненія. Охватывая значительно большее количество времени, этотъ второй періодъ исторіи античнаго мышленія несравненно бѣднѣе по своему философскому содержанію. Греческая наука съ юной геніальностью создала всѣ основныя логическія формы для пониманія и оцѣнки дѣйствительности и *эпигонамъ* оставалось только, опираясь на это наслѣдство, оріентироваться въ ихъ пестромъ и волнующемся мірѣ, примѣнить полученныя отъ древнихъ точки зрѣнія во всѣхъ направленіяхъ, смѣшать унаслѣдованныя сокровища мысли другъ съ другомъ и использовать ихъ для цѣлей новаго жизненнаго уклада.

Значительно меньшая степень оригинальности, которая во всѣхъ направленіяхъ характеризуетъ эллинистическо-римскую философію въ сравненіи съ греческой, сказывается въ отношеніи мысли даже въ самомъ значительномъ явленіи ея, неоплатонизмѣ, который при всей самостоятельности, приданной ему его основной религіозной идеей, остается всетаки неизбѣжно въ кругѣ воззрѣній Платона и Аристотеля.

Поэтому съ критической точки зрѣнія (*которая* положена въ основу внѣшняго расположенія содержанія этого обзора) эллинистическо-римская философія является только какъ бы сборомъ остатковъ греческой философіи: все это „отзвуки“ (Brandis) греческой философіи въ эллинизмѣ и въ римскомъ міровомъ государствѣ. Къ этимъ отзвукамъ причисляются здѣсь также и большія системы стоиковъ и эпикурейцевъ,—не потому только, что ихъ возникновеніе и расцвѣтъ относится уже къ тѣмъ временамъ, когда границы между эллинскимъ и варварскимъ міромъ стали стираться, но въ особенности потому, что онѣ при всей тонкости обработки отдѣльныхъ проблемъ представляютъ всетаки въ главной своей части только новое перемѣщеніе тѣхъ принциповъ, которые добыты оригинальнымъ развитіемъ греческаго мышленія включительно до Аристотеля, и потому, что они предпринимаютъ это перемѣщеніе типичнымъ образомъ съ новой точки зрѣнія индивидуальной жизненной мудрости.

Поэтому въ общемъ этотъ второй періодъ представляетъ гораздо больше культурно-историческаго и литературно-историческаго интереса, чѣмъ философскаго. Такой историческій и литературно-историческій интересъ къ этой эпохѣ подкрѣпляется тѣмъ, что источники здѣсь хотя и далеко не вполнѣ чисты, но имѣются зато въ значительно большемъ количествѣ. Поэтому эта область, правда, чрезвычайно богата интересными, трудными и во многихъ отношеніяхъ еще неразрѣшенными отдѣльными проблемами но всетаки выработанныя этой эпохой философскіе принципы и основныя понятія оказываются въ итогѣ сравнительно незначительными.

Въ связи съ этимъ относительнымъ недостаткомъ оригинальности стоитъ то обстоятельство, что въ послѣаристотелевской философіи выступаютъ большіе *школьные союзы* съ ихъ массовой научной дѣятельностью гораздо чаще, чѣмъ отдѣльныя личности. Хотя детальное изслѣдованіе даетъ возможность и здѣсь (часто, правда, съ трудомъ и безъ полной увѣренности) подмѣтить индивидуальные нюансы въ разработкѣ отдѣльныхъ ученій, но такого рода отклоненія стоятъ по своей цѣнности и значенію много позади большихъ общихъ противоположностей школьныхъ системъ. Да и эти противоположности въ свою очередь получаются въ значительно меньшей степени въ области познанія, а выступаютъ больше во взглядахъ на жизнь и на образъ жизни.

Поэтому въ послѣаристотелевской философіи замѣчается своеобразное явленіе, что различныя школы вступаютъ въ рѣзкую борьбу изъ-за своихъ практическихъ убѣжденій, межъ тѣмъ какъ собственно научныя разногласія между ними все болѣе и болѣе сглаживаются. Научная дѣятельность направляется теперь на спеціальныя изслѣдованія и находитъ нейтральныя области отчасти въ естествоиспытаніи, отчасти въ исторіи (въ особенности въ исторіи литературы), въ которыхъ при нѣкоторой общности основныхъ взглядовъ и методовъ представители различныхъ школъ соперничаютъ другъ съ другомъ. Это усердное занятіе отдѣльными науками кладетъ въ свою основу, считающуюся теперь уже самостоятельной, самые общіе выводы греческой философіи, а интересъ къ метафизическимъ проблемамъ отступаетъ все болѣе и болѣе на заднiй планъ. *Ученость* вытѣсняетъ интересъ къ умозрѣнію. *Спеціальныя науки* сдѣлались самостоятельными.

Начало этого раздѣленія труда между отдѣльными науками встрѣчается уже въ абдеритской, платоновской и въ особенности въ аристотелевской школѣ. Но въ эллинистическое время оно обращаетъ на себя тѣмъ большее вниманіе, чѣмъ больше замѣчается недостатокъ великихъ опредѣляющихъ личностей и организаторскихъ основныхъ мыслей. При томъ эта массовая работа отдѣльныхъ дисциплинъ не ограничивается Аѳинами или Греціей, а въ Родосѣ, въ Александріи, Пергамѣ, Антіохіи, Тарсѣ и т. д. образуются новые научные центры, гдѣ научная работа идетъ систематически впередъ благодаря такимъ вспомогательнымъ средствамъ, какъ большія библіотеки и музеи. Позже съ ними начинаетъ соперничать Римъ и, наконецъ, также Византія.

Но то обстоятельство, что противоположность школъ перенеслась изъ теоретической области въ практическую, зависѣло не только отъ того, что Аристотель привелъ спекулятивное движеніе къ завершающему результату, но и отъ измѣнившихся условій времени и иныхъ требованій, которыя эта эпоха предъявляла къ философіи. Чѣмъ больше въ общемъ смѣшеніи народовъ и судебъ народныхъ уничтожались національная жизнь и національный интересъ, тѣмъ больше индивидъ уходилъ отъ измѣнчивости внѣшней жизни и, замыкаясь въ себѣ самомъ, пытался сохранить въ этомъ огромномъ водоворотѣ возможно больше внутренней увѣренности и добиться неизмѣннаго счастья въ тиши своей индивидуальной жизни. И вотъ отъ философіи ожидаютъ во времена эллинизма слѣдующаго: она должна стать путеводительницей въ жизни, она должна научить индивида, какъ освободиться отъ міра, стать независимымъ, опираясь только на самого себя. Опредѣляющей основной точкой зрѣнія философіи становится теперь точка зрѣнія *житейской мудрости*.

Зачатки этого переворота видны уже въ эпоху греческаго просвѣщенія у Сократа, а въ особенности въ ученіяхъ циниковъ и киренской школы, которыя дали принципіальное выраженіе атомистической раздробленности греческаго общества. (Срв. § 29 и сл.). Въ противоположность этому великія системы греческой науки, въ особенности Платонъ и Аристотель, отстаивали при, главнымъ образомъ, политической тенденціи ихъ этики болѣе высокую идею. Послѣаристотелевская философія тотчасъ же вступила даже въ школахъ обоихъ этихъ философовъ на *путь индивидуальной этики*, а противоположности, которыя она развиваетъ при этомъ, представляютъ собой, собственно говоря, только утонченія и болѣе богатую обработку тѣхъ

простыхъ типовъ ученій, которые возникли въ періодъ расцвѣта греческой жизни.

Такимъ образомъ, въ то время, какъ сущность греческой философіи была всецѣло направлена на единое, формулированное въ логическихъ понятіяхъ познаніе міра, наука послѣдующихъ столѣтій распадается на спеціальныя работы отдѣльныхъ дисциплинъ, для которыхъ основныя методическія положенія были уже установлены, и философію, которая ставитъ всякое знаніе на службу искусству жизни и затрачиваетъ свои силы исключительно на конструированіе идеала совершеннаго, свободнаго и счастливаго человѣка. Названіе философіи переходитъ теперь на это искусство жизни и мы въ данномъ случаѣ прослѣдимъ далѣе только эту сторону научной жизни этого періода древняго міра [1]).

Индивидуальная этика, которая у послѣаристотелевскихъ школъ заняла мѣсто главнаго содержанія ихъ философіи, была призвана главнымъ образомъ къ тому, чтобы замѣнить древнему образованному міру разрушенную греческимъ просвѣщеніемъ религію. Именно потому ея основной проблемой было освобожденіе человѣка отъ власти внѣшняго міра и хода вещей [2]). Но добродѣтели въ той формѣ, какъ ей учили стоики и эпикурейцы, такая задача оказалась не по силамъ, и такимъ образомъ и философія была втянута въ великое общее религіозное движеніе, которое захватило народы Римскаго государства,—то движеніе, въ которомъ упавшіе духомъ люди хватались за всякіе религіозные образы и культы и съ жаждой стремились къ достиженію извѣстной вѣры. Но чѣмъ больше эта тенденція пріобрѣтала въ философіи господство, чѣмъ больше философія отклонялась отъ этическаго интереса въ сторону *религіознаго*, тѣмъ болѣе выдвигалась для нея на первый планъ специфически религіозная форма греческой философіи,—*платонизмъ*. Его трансцендентная метафизика, его отдѣленіе имматеріальнаго міра отъ матеріальнаго, его телеологическій принципъ, которымъ онъ училъ разсматривать при-

---

[1]) Къ вопросу о развитіи спеціальныхъ наукъ со времени Аристотеля сравн. соотвѣтствующіе отдѣлы этого руководства („Handbuch der Altertumswissenschaften)".

[2]) Сравн. *K. Fischer* „Geschichte der neueren Philosophie I" 2 изд. Маннгеймъ 1865, стр. 33 и сл. (*Куно Фишеръ*. „Исторія новой философіи" перев. въ изд. Д. Е. Жуковскаго. Прим. переводч.).

роду и человѣческую жизнь съ точки зрѣнія божественной мiровой цѣли, побуждали считать его призваннымъ къ тому, чтобы дать научную форму процессу ассимиляціи религій. Его міръ понятій былъ въ силахъ принять въ себя религіозныя представленія Востока; онъ далъ тотъ философскій матеріалъ, благодаря которому новая религія, христіанство, конструивала свое ученіе въ формѣ научной системы. Наконецъ, эллинизмъ пытался создать на той же основѣ свою собственную религію, какъ дочь науки.

Это постепенное обращеніе этическаго интереса въ религіозный разлагаетъ эллинистическо-римскую философію на два періода (срвн. выше стр. 4 и сл.), изъ которыхъ въ одномъ господствуетъ больше интересъ этическій, въ другомъ религіозный. Переходъ отъ одной къ другой представляетъ изъ себя синкретическій платонизмъ; ему предшествуютъ борьба школъ и ихъ примиреніе въ скептицизмѣ и эклектизмѣ; послѣ него идутъ, съ одной стороны, патристика, съ другой,—неоплатонизмъ.

1. Борьба школъ.

45. Развитіе перепатетической школы пошло по направленію, похожему на путь развитія Академіи (срв. § 38). Правда, вначалѣ эта школа обладала значительной объединяющей силой въ лицѣ Теофраста, долголѣтняго друга и сотрудника основателя школы: Теофрастъ умѣлъ согласовать дѣятельность ея членовъ, направлять разработку системы наукъ въ духѣ вѣрности учителю, и своими блестящими лекціями сохранилъ за Лицеемъ очень почетное положеніе въ духовной жизни Аѳинъ. Но уже въ сдѣланныхъ имъ измѣненіяхъ въ ученіи Аристотеля и дополненіяхъ къ нему, а еще больше у большинства его сотоварищей эмпирическій интересъ преобладаетъ надъ философскимъ и въ школѣ замѣчается все большая тенденція къ *спеціализаціи* научной работы. Такъ, Теофрастъ способствовалъ главнымъ образомъ развитію ботаники, *Аристоксенъ* — теоріи музыки, *Дикеархъ*—историческихъ дисциплинъ. Послѣднимъ удѣлялось, повидимому, въ научной дѣятельности Лицея наиболь-

шее вниманіе. Въ особенности *историко-литературныя* и *научныя работы* этого и послѣдующаго поколѣній перипатетической школы упоминаются въ такомъ огромномъ количествѣ, что эту школу можно назвать настоящимъ очагомъ такой весьма ученой, но мало творческой работы.

И къ этическимъ вопросамъ всѣ эти люди, въ особенности же *Эвдемъ*, подходятъ больше съ эмпирической стороны и обращаютъ особенное вниманіе на популярную мораль, но, съ другой стороны, они подчиняютъ ихъ *телеологическому* интересу, на которомъ, повидимому, сконцентрировалась у нихъ метафизическая потребность. При этомъ у Эвдема сильно сказывается возникшая, конечно, не безъ вліянія со стороны платоновскихъ и пиѳагорейскихъ элементовъ склонность удержать въ своемъ ученіи трансцендентность божественной сущности, а также спекулятивную психологію Аристотеля съ ея трансцендентностью (χωρισμός) разума. Но этимъ попыткамъ противодѣйствуетъ другая, появившаяся уже у Теофраста тенденція, которая проводитъ принципъ имманентности какъ въ метафизическомъ, такъ и въ психологическомъ отношеніи болѣе послѣдовательно; въ лицѣ *Стратона* который былъ главою школы послѣ Теофраста (287—269), она отклоняетъ ученіе перипатетиковъ въ сторону чисто пантеистическихъ и натуралистическихъ представленій.

Объявивъ понятіе чистой формы какъ въ метафизическомъ, такъ и психологическомъ отношеніи излишнимъ и такъ же невозможнымъ, какъ и понятіе простой матеріи, Стратонъ отождествилъ Бога съ міромъ, а мышленіе, съ другой стороны, съ воспріятіемъ. Поэтому онъ объяснялъ всю міровую систему и всѣ отдѣльныя явленія согласно принципу естественной необходимости только свойствами вещей и ихъ дѣйствующими силами, изъ которыхъ теплоту онъ считалъ какъ въ отношеніи макрокосмоса, такъ и микрокосмоса самой важной. На душу онъ смотрѣлъ, какъ на единую силу разума (ἡγεμονικόν), которая обладаетъ органами въ видѣ чувствъ, такъ что уже дѣятельность послѣднихъ никогда не происходитъ безъ мышленія, а, съ другой стороны, и всякое мышленіе ограничено даннымъ въ воззрѣніи содержаніемъ.

Такимъ образомъ, *стратонизмъ* является, въ общемъ, побѣдою демокритовскаго начала въ ученіи Аристотеля, а въ его отдѣльныхъ утвержденіяхъ онъ сильно приближается къ философіи стоиковъ.

W. Lyngg „Die peripatetische Schule" (въ „Philosophische Studien", Христіанія, 1878).—*H. Siebeck* „Die Umbildung der peripatetischen Naturphilosophie in die der Stoiker" („Untersuchungen zur Philosophie der Griechen" 2 изд., стр. 181—252).

Теофрастъ изъ города Эреса на Лесбосѣ былъ приблизительно на двѣнадцать лѣтъ моложе Аристотеля, съ которымъ онъ, вѣроятно, былъ знакомъ еще въ Академіи [1]) и остался на всю жизнь въ дружескихъ отношеніяхъ. Онъ жилъ вмѣстѣ со своимъ другомъ послѣ оставленія Аристотелемъ македонскаго двора и остался ему вѣрнымъ помощникомъ въ руководствѣ Лицеемъ, которое позже принялъ на себя и велъ его съ величайшимъ успѣхомъ. Попыткѣ изгнать философскія школы изъ Аѳинъ (въ 306 году) помѣшало, повидимому, главнымъ образомъ уваженіе къ нему. (Срвн. *F. A. Hoffmann* „De lege contra philosophos imprimis Theophrastum auctore Sophocle Athenis lata", Карлсруэ, 1842). Изъ его многочисленныхъ произведеній (перечень ихъ заглавій у Diogenes Laertius, V, 42 и сл.) сохранились двѣ работы по ботаникѣ περὶ φυτῶν ἱστορίας (объ исторіи растеній) и περὶ φυτῶν αἰτιῶν (о причинахъ растеній)—(это сочиненіе представляется тѣмъ болѣе важнымъ, что соотвѣтствующій трудъ Аристотеля потерянъ) и наряду съ нѣсколькими небольшими работами отрывки метафизики и исторіи физики. Ἠθικοὶ χαρακτῆρες, (нравственные характеры), основанное на богатомъ наблюденіи описаніе моральныхъ слабостей, представляютъ изъ себя извлеченіе изъ этическихъ произведеній Аристотеля.—Изданія его сочиненій *I. G. Schneider* (Лейпцигъ, 1818); *Fr. Wimmer* (Бреславль, 1842—62); отрывокъ метафизики въ отдѣльномъ изданіи аристотелевской метафизики. *Chr. Brandis* (Берлинъ, 1823), стр. 308 и сл.; вновь изданъ *H. Usener*'омъ (Боннъ, 1890); „Характеры" издалъ *Dübner* (Парижъ, 1842), и *F. Petersen* (Лейпцигъ, 1831). — *Philippsohn* „Ὕλη ἀνθρωπίνη" (Берлинъ, 1831). — *H. Usener*, „Analecta Theophrastea" (Боннъ, 1858).—Тоже въ XVI т. „Rheinisches Museum". (*Jac. Bernays*, „Th's Schrift über die Frömmigket" (Берлинъ, 1866). *H. Diels* „Dox. Gr." стр. 475 и сл.—*E. Meyer* „Geschichte der Botanik" стр. 164 и сл.—*Th. Gomperz* „Uber die Charaktere Theophrast's" (Wiener Sitzungsberichte, 1888).

Натуралистическая тенденція, которая была уже у Теофраста, проявилась, повидимому, въ томъ, что онъ подводилъ мышленіе подъ понятіе κίνησις (движенія), хотя онъ вмѣстѣ съ тѣмъ и не матеріализовалъ его, какъ это сдѣлалъ Демокритъ. Сомнительные выводы, которые вытекали изъ

[1]) Diogenes Laertius, V 36.

этого въ отношеніи аристотелевскаго понятія Бога, были, повидимому, прямымъ образомъ сдѣланы только Стратономъ.

Значеніе Теофраста лежитъ въ естественнонаучной области, и нельзя не пожалѣть о томъ, что отъ его исторіи естествознанія (φυσικὴ ἱστορία) сохранились только немногіе отрывки. Въ общемъ онъ довольствуется всесторонней разработкой аристотелевской системы и остался, конечно, представителемъ ея, охватившимъ наиболѣе широкую область. И въ логикѣ тѣ разсужденія, которыя онъ посвятилъ вмѣстѣ съ Эвдемомъ модальности сужденій и ученію о гипотетическихъ заключеніяхъ, касаются тоже только второстепенныхъ вопросовъ.

Уже менѣе значительнымъ является *Эвдемъ* изъ Родоса, хотя и у него были энциклопедическія знанія и онъ написалъ обширные труды по исторіи геометріи, ариѳметики и астрономіи, которыми позже много пользовались. Отрывки собраны *Spengel*'емъ (Берлинъ, 1870). Срвн. *A. Th. H. Fritzsche* „De Eudemi Rhodii vita et scriptis“ (Регенсбургъ, 1851—вмѣстѣ съ изданіемъ его этики). Его склонность къ богословію проявляется отчасти также въ его обработкѣ аристотелевской этики (см. выше стр. 255), а его отклоненіе отъ ея основной политической мысли сказывается въ томъ, что онъ отводитъ экономикѣ мѣсто между этикой и политикой.

На *Аристоксена* изъ Тарента оказало вліяніе пиѳагорейское ученіе, за которымъ онъ шелъ въ психологической и этической области.

Онъ прославился главнымъ образомъ какъ теоретикъ и историкъ музыки. Кромѣ отрывковъ, сохранилось его сочиненіе περὶ ἁρμονικῶν στοιχείων (объ элементахъ гармоніи) изданное *P. Marquardt'омъ* (Берлинъ, 1868); на нѣм. яз. его перевелъ и объяснилъ *R. Westphal* (Лейпцигъ, 1883). Срвн. *W. L. Mahne* „De Aristoxeno“ (Амстердамъ, 1793).—*C. v. Jan* (Gymnasial—Programm (Ландсбергъ, 1870).

Отрывки историческихъ произведеній перипатетиковъ см. вообще у *C. Müller'a* „Fragmenta historica graecorum“, II (Парижъ, 1848).

Что въ это время стали покидать теоретическіе идеалы Аристотеля, это сказывается уже у *Дикеарха* изъ Мессены въ его предпочтеніи практической жизни, которая была, конечно, ему какъ историку и государственному теоретику ближе. Изъ его многочисленныхъ трудовъ, относившихся къ области политической исторіи и исторіи литературы, самымъ значительнымъ между которыми было βίος Ἑλλάδος (жизнь Эллады), сохранилось очень немногое, какъ и отъ его Τριπολιτικός.—*M. Fuhr*, „Dicaearchi quae supersunt“. (Дармштадтъ, 1841).—*F. Osann* „Beiträge“ II (Кассель, 1839).

Болѣе оригинальнымъ представляется *Стратонъ* изъ Лампсака, прозванный физикомъ. Это прозвище вѣрно указываетъ на ту область, гдѣ онъ проявилъ самостоятельность по отношенію къ Аристотелю. Тѣ элементы, которые остались у Аристотеля отъ платоновскаго имматеріализма—чистая духовность Бога и сверхчувственное происхожденіе и характеръ человѣческаго разума—выкидываются здѣсь за бортъ. Если такимъ путемъ была отброшена вершина аристотелевской телеологіи, то, съ другой стороны, Стратонъ боролся также и съ демокритовскимъ механизмомъ атомовъ. Онъ

видѣлъ принципъ объясненія міра въ первоначальныхъ свойствахъ и силахъ (δυνάμεις) отдѣльныхъ вещей, а основными силами (ἀρχαί) онъ считалъ теплоту и холодъ, изъ которыхъ первой принадлежала опять-таки болѣе важная и творческая роль. Такимъ образомъ въ перипатетической школѣ произошло такое же возобновленіе древне-іонійскихъ представленій, какое одновременно обнаружилось и въ физикѣ стоиковъ, — поворотъ назадъ, характерный для времени эпигоновъ. *G. Rodier* „La physique de Str. d. L. (Парижъ, 1891).

Въ лицѣ слѣдующихъ поколѣній перепатетическая школа уходитъ, насколько намъ извѣстно, въ детальныя изслѣдованія александрійской учености, въ которой именно ея представители играли значительную роль. Она возвращается снова къ формѣ замкнутой философской школы только при *Андроникѣ* Родосскомъ, одиннадцатомъ главѣ школы послѣ смерти ея основателя. Его изданіемъ сочиненій Аристотеля начинается систематическое воспроизведеніе, интерпретація и защита первоначальнаго ученія. Эта дѣятельность продолжается затѣмъ въ теченіе слѣдующихъ столѣтій, находитъ въ лицѣ Александра изъ Афродизіи своего самаго выдающагося представителя (въ 200 году по Р. Хр.) и держится еще въ болѣе позднее время, когда перепатетическая школа затерялась въ неоплатонизмѣ.

До насъ дошла цѣлая масса именъ перипатетическихъ философовъ изъ числа окружавшихъ Теофраста и Стратона и болѣе близкихъ и далекихъ учениковъ послѣдняго; но сами по себѣ они остаются для насъ большей частью только именами: Клеархъ изъ Солъ (*M. Weber* „Бреславль“, 1880) Пасиклъ изъ Родоса, предполагаемый авторъ II книги Метафизики, Фаній изъ Эреса (*A. Voisin Gant.* 1824), Деметрій Фалерейскій (*Ch. Ostermann* Герсфельдъ, 1847 и Фульда, 1857), Гиппархъ изъ Стаифа, Дуридъ изъ Самоса, Хамелеонтъ изъ Гераклеи (*Köpke*, Берлинъ, 1846); дальше Ликонъ изъ Троады, который принялъ главенство въ школѣ послѣ Стратона 269—226, его преемникъ Аристонъ изъ Кеоса и Критолей изъ Фаселиды принадлежавшій къ посольству въ Римъ въ 155 г. до Р. Хр. [1]), наконецъ Діодоръ изъ Тира.

Въ историко-литературной и спеціально философско-исторической дѣятельности перепатетиковъ слѣдуетъ отмѣтить βίοι (жизнеописанія) Гермиппа и Сатира (около 200 г. до Р. Хр.), Διαδοχαὶ τῶν φιλοσόφων („послѣдовательный рядъ философскихъ ученій“) Сотіона и извлеченіе изъ него Гераклида Лембоса (около 150 г.). Этими сборниками пользовались болѣе поздніе пи-

[1]) Cicero academica II 45, 137. Срв. *Wiskemann* (Герсфельдъ, 1867).

сатели, сочиненія которыхъ представляютъ наши второстепенные источники (см. выше стр. 9 и сл.).

Полная заслугъ дѣятельность Андроника была продолжена сначала его ученикомъ Боэтомъ изъ Сидона, но онъ клонился уже въ сторону стратонизма и стоицизма. Послѣдующіе экзегеты, какъ Николай Дамасскій, позже Аспазій, Адрастъ, Гермиппъ и Созигенъ придерживались больше логическихъ произведеній Аристотеля, а обширное, философски вполнѣ компетентное изображеніе и оцѣнка его ученія нашло себѣ мѣсто впервые только въ комментаріяхъ *Александра изъ Афродизіи*, „Экзегета". Изъ его комментаріевъ сохранились посвященные Первой Аналитикѣ I, Топикѣ, Метеорологіи, De sensu, и главное къ Метафизикѣ (послѣдній комментарій въ изданіи *Bonitz* Берлинъ, 1847; далѣе см. выше стр. 11. Срв. *J. Freudental*, Abhandlungen der Berliner Academie der Wissenschaften 1885). Въ своихъ собственныхъ произведеніяхъ (περὶ ψυχῆς—περὶ εἱμαρμένης—φυσικῶν καὶ ἠθικῶν ἀποριῶν καὶ λύσεων β. δ. и т. д.) онъ защищаетъ свое натуралистическое пониманіе аристотелевскаго ученія, въ особенности противъ стоиковъ.

46. Наиболѣе важной научной системой, которую породила перерабатывающая и преобразующая дѣятельность греческихъ эпигоновъ, былъ *стоицизмъ*. Его основателемъ является *Зенонъ* изъ *Китія* на Кипрѣ, человѣкъ, вѣроятно, семитическаго или полусемитическаго происхожденія. Его приковали къ себѣ рѣчи аѳинскаго циника Кратета, но не удовлетворили, и онъ слушалъ также мегарца Стилпона и послѣдователей Платона Ксенократа и Полемона, а затѣмъ послѣ долгой подготовки открылъ въ послѣднемъ десятилѣтіи 4-го столѣтія свою школу Στοὰ ποικίλη, отъ которой этотъ союзъ и получилъ свое имя. Изъ его учениковъ упоминается его соотечественникъ Персей, *Клеантъ* изъ Ассъ, ставшій послѣ него схолархомъ Аристонъ изъ Хіоса, Гериллъ изъ Карѳагена, Сфэръ изъ Босфора, которые однако въ философскомъ отношеніи стоятъ далеко позади третьяго главы школы *Хризиппа* изъ Солъ въ Сициліи, собственно главнаго литературнаго представителя школы. Послѣ него выдаются изъ многочисленныхъ приверженцевъ еще Зенонъ изъ Тарса, Діогенъ изъ Селевкіи (вавилонянинъ, въ 155 г. въ Римѣ) и Антипатръ изъ Тарса. Изъ великихъ ученыхъ александрійской эпохи стояли въ особенно близкой связи со школой стоиковъ,—Эратосѳенъ и Апполодоръ.

Къ исторіи стоиковъ вообще см. *Dietr. Tiedemann* „System der stoischen Philosophie" (3 тт. Лейпцигъ, 1776). *F. Ravaisson* „Essai sur le St" (Па-

рижъ, 1856). *R. Hirzel* „Untersuchungen zur Cicero's philosophischen Schriften“ 2 тт. (Лейпцигъ, 1882), *G. P. Weygoldt* „Die Philosophie der Stoa nach ihrem Wesen und ihren Schicksalen“ (Лейпцигъ, 1883). *P. Ogereau* „Essai sur le systéme philosophique des St“. (Парижъ, 1885).—Главный источникъ для изученія древнихъ стоиковъ, оригинальная литература которыхъ почти совершенно утеряна, составляетъ Diogenes Laertius VII, (который прерываетъ свой трудъ на изложеніи ученія Хризиппа), сообщенія котораго основываются въ значительной степени на Антигонѣ Каристскомъ (срв. о немъ U. v. *Wilamowiz-Möllendorf*, Берлинъ, 1881).

Ученіе стоиковъ характеризуется какъ типичная философія эллинизма тѣмъ обстоятельствомъ, что оно создано и развито въ Аѳинахъ на почвѣ основныхъ мыслей аттической философіи людьми, которые происходятъ изъ смѣшаннаго населенія Востока; для общаго теченія міровего историческаго движенія знаменательно также и то, что именно это ученіе такъ широко развернулось впослѣдствіи въ римскомъ государствѣ.

Зенонъ изъ Китія, сынъ Мназея (около 340—265 г.; къ вопросу о спорной хронологіи срвн. *E. Rhode* и *Th. Gomperz* Rheinisches Museum 1878 и сл.) былъ занесенъ въ Аѳины, можетъ быть въ качествѣ купца, получилъ во всякомъ случаѣ образованіе въ различныхъ школахъ и скомбинировалъ ихъ ученія, подвергнувъ ихъ тщательной обработкѣ. Его сочиненія (перечень у Diogenes Laertius VII 4) касались самыхъ разнообразныхъ предметовъ; однако форма ихъ не пользовалась славой. Срвн. *Ed. Wellmann* „Die Philosophie des Stoikers Zenon“ (Лейпцигъ, 1873). — *C. Wachsmuth*, „Commentationes“. I; II de Zenone C. et. Cleanthe Assio (Геттингенъ, 1874).— *A. C. Pearsen* „The fragments of Zeno and Cleanthes“ (Лондонъ, 1890).

N. Saal „De Aristone Chio et Herillo Carth. commentatio“ (Кёльнъ, 1852).

R. Heinze „Ariston von Chios bei Plutarch und Horaz“ и *O. Hense* „Ariston von Chios“ (Rheinisches Museum 1890, 497 и сл. и 541 и сл.)

Клеантъ, который, какъ передаютъ, исполнялъ по ночамъ черную работу, чтобы имѣть возможность днемъ слушать Зенона, является по своей простотѣ, выдержанности и нравственной строгости типомъ циническаго мудреца, но какъ философъ онъ былъ незначителенъ. Сохранился его гимнъ въ честь Зевса, изданный von *Sturz-Merzdorf* (Лейпцигъ, 1835). Срвн. *Fr. Mohnike* „Kleanthes der Stoiker“ (Грейфсвальдъ, 1814).

Научнымъ систематизаторомъ ученія стоиковъ является *Хризиппъ* (280—206); онъ писалъ очень много и обладалъ большой діалектической ловкостью. Названія его сочиненій перечисляются у Diogenes Laertius VII 189 и сл. Срвн. *F. N. G. Baguet* „De Chrysippi vita et reliquiis“ (Лёвенъ, 1882).—*A. Gerke* „Chrysippea (Jahrbücher für Philologie, 1885).

Имена другихъ стоиковъ 3 и 2 столѣтія см. у *Zeller* IV³ 39, 44, 47 и сл.

Второй періодъ философіи стоиковъ, въ которомъ она приближается больше къ перипатетическому, а также платоновскому ученію, начинается въ срединѣ второго столѣтія до Р. Хр. въ лицѣ *Панеція* съ острова Родоса. На ряду

съ нимъ въ томъ же духѣ дѣйствовалъ Боэтъ изъ Сидона, послѣ него его ученикъ *Посидоній* изъ Апамеи въ Сиріи, который съ большимъ успѣхомъ руководилъ школой въ Родосѣ.

Панэцій (180—110) пріобрѣлъ въ Римѣ дружбу такихъ людей, какъ Лелій и Сципіонъ Африканскій Младшій, котораго онъ сопровождалъ въ 143 году, когда Сципіонъ ѣздилъ въ качествѣ посла въ Александрію. Онъ сдѣлался позже главою школы въ Аѳинахъ. Благодаря ему стоицизмъ сталъ пользоваться величайшимъ уваженіемъ; онъ-же положилъ начало его успѣху въ Римѣ, при чемъ ему пришло на помощь то обстоятельство, что, ослабивъ рѣзкости первоначальнаго ученія и приспособивъ его къ другимъ великимъ системамъ, онъ преобразовалъ стоицизмъ для мірового Римскаго государства въ своего рода философію общаго образованія, изложивъ это ученіе при этомъ въ удачной и изящной формѣ. Его главнымъ произведеніемъ было (по Цицерону) περὶ τοῦ καθήκοντος (о томъ, что должно быть). Срвн. о немъ *G. F. van Lynden* (Лейденъ, 1802).

Его современникъ [1]) Боэтъ изъ Сидона слѣдовалъ въ богословіи и психологіи отчасти ученіямъ Стратона и Аристотеля. Эклектическая тенденція выступаетъ еще сильнѣе у *Посидонія* (около 135—50 г.) котораго съ особой охотой слушала знатная римская молодежь въ Родосѣ, гдѣ онъ поселился въ качествѣ главы школы послѣ долгаго путешествія. Срвн. *J. Bake* „P. Rh. reliquiae doctrinae" (Лейтенъ 1810).—*P. Töpelmann* „De P. Rh. rerum scriptore (Боннъ 1867).—*R. Scheppig* „De P. A. rerum gentium terrarum" (Берлинъ 1870). *P. Corssen* „De P. Rh. M. T. Ciceronis in libris I Tusculanae auctore" (Боннъ 1878). При весьма обширной учености и многостороннемъ интересѣ Посидоній былъ самымъ успѣшнымъ представителемъ синкретизма, сліянія стоическаго, платоновскаго и аристотелевскаго ученій, и наиболѣе важнымъ предшественникомъ александрійской философіи. Изслѣдованіе этой его дѣятельности во всѣхъ ея деталяхъ является самой важной и самой трудной задачей для исторіи эллинской философіи.

Перечень стоиковъ этого періода см. у *Zeller* IV^3 585 и сл., о стоикахъ временъ имперіи см. тамъ же 687 и сл.

A. Schmekel „Die Philosophie der mittleren Stoa" (Берлинъ, 1892).

Во времена имперіи стоицизмъ выродился въ морализирующую популярную философію, но, принявъ такое направленіе, онъ объединилъ благороднѣйшія убѣжденія древности, придавъ имъ убѣдительную форму и характеръ, и направилъ нравственное чувство на религіозный путь. Главными представителями здѣсь являются *Сенека*, *Эпиктетъ* и *Маркъ Аврелій*.

---

[1]) Срв. *Zeller* IV^3 46, 1.

Люцій Анней Сенека, сынъ ритора Марка Аннея Сенеки, родился приблизительно въ 4 г. послѣ Р. Хр. въ Кордубѣ. получилъ свое образованіе въ Римѣ и занималъ различныя государственныя должности, былъ учителемъ Нерона, которымъ въ 65 г. былъ приговоренъ къ смерти. Проповѣдническій характеръ этого позднѣйшаго стоицизма изображенъ наиболѣе пространнымъ образомъ въ его сентенціозныхъ произведеніяхъ, которыя собственно лишены характера научнаго изслѣдованія. Кромѣ его незначительнаго Questiones naturales сохранились: De providentia, de constantia sapientis, de ira, de consolatione, de brevitate vitae, de otio, de vita beata, de tranquillitate animi, de clementia, de beneficiis и epistolae morales. И въ своихъ порядочно декламоторскихъ трагедіяхъ Сенека изложилъ тотъ же взглядъ на жизнь. Полное собраніе его сочиненій издали *Fickert* (3 тт. Лейпцигъ, 1842—45) и *Haase* (3 тт. Лейпцигъ, 1852 и сл.); нѣмецкій переводъ Moser'а и *Pauly* (17 тт. Штуттгардтъ, 1828—55) *) Срв. *Holzherr*, „Der Philosoph L. A. Seneca“ (Тюбингенъ, 1858 и сл.).—*Alfred Martens* „De L. A. Senecae vita et de tempore quo scripta eius philosophica composita sint“ (Альтона, 1871). — *H. Siedler* „De L. A. Senecae philosophia morali“ (Іена 1878) *W. Ribbeck* L. A. Seneca, der Philosoph und sein Verhältniss zu Epikur, Plato und dem Christentum“ (Ганноверъ, 1877). Дальнѣйшее въ исторіи римской литературы, и у *Überweg'а* 224 и сл., въ особенности указанныя тамъ сочиненія о его отношеніи къ христіанству, изъ которыхъ самое значительное—*F. Chr. Baur* „Seneka und Paulus“ (1858), напечатанное въ „Drei Abhandlungen“, изданныхъ Zeller'омъ Лейпцигъ, 1875 **).

Изъ многихъ именъ стоиковъ упомянемъ здѣсь еще поэта-сатирика *Персія*, ученаго *Гераклита*, далѣе Л. Аннея *Корнута*, который въ одномъ богословскомъ сочиненіи систематически провелъ аллегорическое толкованіе миѳовъ, и особенно *К. Музонія Руфа*, который еще болѣе сузилъ свою задачу, ограничиваясь практическимъ ученіемъ добродѣтели. Срвн. *P. Wendland* „Questiones Musonianae“ (Берлинъ, 1886).

Его ученикомъ былъ Эпиктетъ, знаменитый рабъ одного вольноотпущенника Нерона. Онъ позже тоже получилъ свободу и во время ссылки при Домиціанѣ былъ учителемъ философіи въ Никополѣ въ Эпирѣ. Его лекціи были изданы Арріаномъ подъ названіемъ Διατριβαί (бесѣды) и Ἐγχειρίδιον (руководство), въ новое время ихъ издалъ *J. Schweighäuser* (Лейпцигъ, 1799); въ связи съ этимъ изданіемъ стоитъ „Комментарій Симплиція къ Ἐγχειρίδιον“, 1800), Срвн. *J. Spangenberg* „Die Lehre des Epiktet“ (Ганау 1849).—*E. Schranka* „Der Stoiker Epiktet und seine Philosophie“ (Франкфуртъ на Одерѣ, 1885).—*R. Asmus* „Questiones Epiktetae“ (Фрейбургъ, 1888). *H. Schenke* „Die Epikteteischen Fragmente“ (Вѣна, .1888).—*A. Bonhöfer* „Epiktet und die Stoa“ (Штуттгардтъ 1891).

---

*) Переводъ писемъ Сенеки въ журналѣ „Вѣра и Разумъ“, 1884—1887. *Сенека* „Избранныя письма къ Люцилію“. СПБ., 1893.

**) На русскомъ языкѣ есть работа *Модестова* „Философъ Сенека и его письма къ Люцилію“ (Кіевъ, 1872).

Послѣднее болѣе значительное явленіе стоической литературы представляютъ записки одного изъ благороднѣйшихъ римскихъ императоровъ, „τὰ εἰς ἑαυτόν" (къ самому себѣ), *Марка Аврелія* Антонина (121—180). Изданіе *J. Stich* (Лейпцигъ, 1882), нѣмецкій переводъ *A. Wittstock'a* (Лейпцигъ, 1879). *)—Срвн. *N. Bach* „De Marco Aurelio imperatore philosophante", Лейпцигъ 1826).—*E. de Suckau* „Etude sur M. A: sa vie et sa doctrine" (Парижъ 1858).—*A. Braune* „M. Aurel's Meditation's" (Альтенбургъ, 1878).—*P. B. Watson* M. A. (Лондонъ, 1884).

Чѣмъ больше стоицизмъ уходилъ въ сторону односторонняго морализированія, тѣмъ большее господство снова сталъ пріобрѣтать въ немъ унаслѣдованный отъ циниковъ элементъ ихъ ученія и такимъ образомъ первое и второе столѣтіе по Р. Хр. пережило *обновленіе цинизма*, въ лицѣ тѣхъ странствующихъ проповѣдниковъ, которые въ костюмѣ философовъ ходили изъ города въ городъ, проявляя при этомъ навязчивость и безцеремонность и показное нищенство,—странныя фигуры, заслуживающія больше культурно-историческаго, чѣмъ научнаго интереса. Главными типами этихъ циниковъ являются Деметрій, современникъ Сенеки, Ономай Гадарскій (при Адріанѣ), и въ особенности Демонактъ, о которомъ говоритъ сочиненіе, идущее подъ именемъ Лукіана; срвн. также *F. V. Fritsche* „De fragmentis Demonactis philosophiae", (Роштокъ и Лейпцигъ, 1886) и Перегринъ Протей (странный конецъ котораго изобразилъ Лукіанъ) Срвн. *J. Bernays* „Lukian und Kyniker" (Берлинъ 1879).

Хотя стоицизмъ представляетъ изъ себя вначалѣ, особенно у Хризиппа, вполнѣ законченную въ себѣ научную систему, которая только постепенно теряетъ опредѣленность своихъ отдѣльныхъ ученій и въ заключеніе преображается въ безцвѣтное съ философской точки зрѣнія морализированіе, однако ему уже съ первыхъ шаговъ недостаетъ органической связи всѣхъ его частей, которая видна въ законченныхъ системахъ греческой философіи. Въ ученіи Зенона и Хризиппа тѣсно соединенъ другъ съ другомъ рядъ элементовъ прежней науки, хотя это соединеніе не является логически необходимымъ и неизбѣжнымъ. Поэтому *эклектическое развитіе*, по пути котораго пошла школа стоиковъ, явилось не случайнымъ образомъ извнѣ, а представляетъ участь, уготованную ей съ самаго начала ея глубочайшей сущностью.

Какъ бы ни были разнообразны аналогичныя отношенія между различными частями стоическаго ученія, тѣмъ не менѣе нельзя не признать,

*) *Маркъ Авр. Антонинъ.* „Къ самому себѣ. Размышленія" СПБ., 1895.

что этическое ученіе стоиковъ о подчиненіи міровому закону можно было бы по меньшей мѣрѣ такъ же хорошо совмѣстить съ какой-нибудь идеалистической метафизикой, какъ и съ ихъ матеріализмомъ. Ясно также, что ихъ основное антропологическое представленіе о тождествѣ человѣческой души съ міровымъ разумомъ можно было бы съ одинаковымъ успѣхомъ положить въ основу какой-нибудь раціоналистической теоріи познанія, какъ и въ основу ихъ сенсуализма и номинализма. Дѣло именно въ томъ, что отдѣльныя части ученія стоиковъ не представляютъ продукта органическаго творчества, а онѣ соединены путемъ обработки въ одно цѣлое, что правда, стоики сдѣлали съ большимъ комбинаторскимъ дарованіемъ и тонкимъ умѣніемъ: эти части образуютъ хорошо построенную систему, но онѣ не составляютъ продукта одной отливки; вотъ почему впослѣдствіи ихъ можно было сравнительно легко отдѣлить другъ отъ друга.

Принятое въ школахъ подраздѣленіе философскихъ изслѣдованій на логику, физику и этику особенно рѣзко проводится и у стоиковъ; но центръ тяжести ихъ ученія лежитъ вездѣ въ *этикѣ*. Всѣ они видятъ цѣль и сущность философіи въ ученіи добродѣтели, т.-е. въ ученіи искусству жить, а добродѣтель они понимаютъ исключительно въ практическомъ смыслѣ умѣнія поступать правильно. И ихъ этика лишь постольку нуждается въ двухъ другихъ дисциплинахъ, какъ основѣ, что умѣніе поступать правильно они отождествляютъ по сократовскому принципу съ вѣрнымъ познаніемъ.

Но разработка отдѣльныхъ частей ученія настолько не соотвѣтствуетъ установленному такимъ образомъ общему отношенію, а отдѣльныя части физическаго и логическаго ученія стоиковъ находятся съ ихъ этикой въ такой слабой связи, что становится вполнѣ понятнымъ, что уже вначалѣ такой членъ школы, какъ Аристонъ, стоявшій такъ близко къ настоящему цинизму, считалъ эти побочныя дисциплины безполезными, и что позже психическія и логическія ученія древнихъ стоиковъ были сначала замѣнены другими, а въ заключеніи и совсѣмъ оставлены въ сторонѣ. Тщательность, съ какой древніе стоики разрабатывали физику и логику, несмотря на общую этическую цѣль, доказываетъ скорѣе, что они еще не совсѣмъ утратили интересъ къ теоретической наукѣ, и этотъ интересъ, сказавшійся въ многочисленныхъ, въ особенности историческихъ спеціальныхъ работахъ школы, нашелъ себѣ выраженіе у Герилла, который объявилъ науку (въ аристотелевскомъ духѣ) наивысшимъ благомъ.

G. I. Diehl „Zur Ethik des Stoikers Zeno“ (Майнцъ, 1887).—*F. Ravaisson* „De la morale des St“ (Парижъ, 1850).—*M. Heinze* „Stoicorum ethica ad origines suas relata“ (Наумбургъ, 1862).—*Küster* „Grundzüge der stoischen

Tugendlehre" (Берлинъ. 1864).—*Th. Ziegler* „Geschichte der Ethik" I, 167 и сл. *).

Центръ ученія стоиковъ составляетъ *идеалъ мудреца*. Оно рисуетъ этотъ нормативный образъ совершенно по образцу Сократа и Антисѳена, а основнымъ мотивомъ при этомъ служитъ цѣль изобразить совершеннаго человѣка въ его абсолютной независимости отъ хода вещей. Поэтому этотъ идеалъ опредѣляется сначала *отрицательно*, т.-е. какъ независимость воли и поступковъ отъ аффектовъ. Эта *апатія* мудреца состоитъ въ томъ, что онъ отказываетъ въ своемъ согласіи (συγκατάθεσις) чрезмѣрнымъ естественнымъ влеченіямъ, изъ которыхъ возникаетъ аффектъ; это согласіе или несогласіе образуетъ сужденіе о цѣнности и вмѣстѣ съ тѣмъ и функцію воли. Такимъ образомъ мудрецъ чувствуетъ влеченіе, но онъ не позволяетъ ему стать аффектомъ, отказываясь видѣть въ предметѣ возбужденія благо или зло. Ибо для него не только самымъ высшимъ, но и единственнымъ благомъ является — вполнѣ по рецепту циниковъ — добродѣтель.

M. Heinze „Stoicorum de affectibus doctrina" (Берлинъ, 1861).—*O. Apelt* „Die Stoischen Definitionen der Affekte und Poseidonius" (Jahrbücher für Philosophie, 1885).

Что стоики придали сократовско-циническому единству добродѣтели и знанія такой смыслъ, что стали искать сущности аффекта въ *сужденіи о цѣнности*, въ этомъ слѣдуетъ видѣть результатъ вліянія на нихъ этической психологіи Аристотеля (срвн. выше стр. 288 и сл.). Они дѣлали это такимъ образомъ, что устанавливали непосредственное тождество этого сужденія съ состояніемъ чувства и воли. Желать чего-нибудь и считать что-нибудь за благо — это только два различныхъ выраженія для одного и того же явленія. Влеченіе слишкомъ большой силы (ὁρμὴ πλεονάζουσα) увлекаетъ душевную силу (ἡγεμονικόν — руководящую часть души) на путь ложнаго сужденія, а вмѣстѣ съ тѣмъ и на путь противоестественнаго и противорѣчащаго разуму возбужденія (ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν ψυχῆς κίνησις) и въ этомъ именно и состоитъ πάθος (perturbatio). Основными видами его стоики считаютъ: удовольствіе и неудовольствіе, желаніе и боязнь; они и всѣ

---

*) На русскомъ яз., кромѣ общихъ сочиненій можно указать: *С. Говоровъ* „Моральная философія стоиковъ въ отношеніи къ христіанству", „(Вѣра и Разумъ", 1888); *К. Мартъ* „Философы и поэты-моралисты во времена Римской Имперіи" переводъ съ франц. яз. (Москва 1879).

ихъ многочисленныя подраздѣленія разсматриваются какъ нѣчто болѣзненное. Такъ какъ мудрецъ свободенъ отъ этихъ состояній, то онъ и есть истинно здоровый человѣкъ.

Какъ аффектъ заключается въ ложномъ сужденіи и связанномъ съ нимъ душевномъ растройствѣ, такъ добродѣтель мудреца по своему *положительному* опредѣленію состоитъ въ разумномъ пониманіи и создаваемой имъ силѣ воли: она представляетъ изъ себя теоретически и практически *самоопредѣляющійся разумъ* (recta ratio). Что станетъ господствующей силой у даннаго человѣка, разумъ или аффекты, это зависитъ отъ него самого, т.-е. это опредѣляется не міровымъ теченіемъ извнѣ, а его собственной внутреннею сущностью.

Содержаніе того уразумѣнія, въ исполненіи указаній котораго заключается добродѣтель, образуетъ „природа" (φύσις), которая по основнымъ мыслямъ стоиковъ тождественна съ разумомъ (λόγος), а именно: они понимаютъ подъ ней отчасти общую природу вещей, отчасти человѣческую природу. Въ то время какъ аффектъ является противоестественнымъ и противорѣчитъ разуму, мудрецъ поступаетъ по требованіямъ природы и разума, приводя свою волю въ согласіе съ общимъ закономъ природы и подчиняясь ему, и въ силу этого онъ поступаетъ такъ, какъ этого требуетъ разумная природа человѣка. *Повиновеніе міровому закону* — таковъ этическій принципъ стоиковъ, который такимъ образомъ съ самаго начала получаетъ *религіозную* окраску.

Этическій дуализмъ стоиковъ съ его противопоставленіемъ естественнаго противоестественному, а также съ его отождествленіемъ естественнаго и разумнаго указываетъ на основную мысль софистическаго Просвѣщенія (стр. 126 и сл.), но избѣгаетъ рѣзкой тенденціи циническаго противопоставленія природы цивилизаціи. Ученіе стоиковъ, наоборотъ, переноситъ противоестественное въ область преобладающей мощи индивидуальныхъ влеченій, а естественному въ противоположность этому отводится мѣсто въ разумѣ, который присущъ каждому и одинаковъ у всѣхъ. Послѣдняя мысль, ведущая къ нравственно-религіозному принципу подчиненія міровому разуму, является очевиднымъ возобновленіемъ гераклитовскаго ученія о логосѣ. (Стр. 60 и сл.).

Но съ метафизическимъ развитіемъ, которое это ученіе нашло у стоиковъ (см. ниже.), съ ихъ представленіемъ о судьбѣ и провидѣніи, было абсолютно немыслимо совмѣстить возможность противоестественныхъ и

противорѣчащихъ разуму явленій, которыя они видѣли въ аффектахъ: этическій дуализмъ и метафизическій монизмъ стоятъ въ неразрѣшимомъ противорѣчіи. Стоики пришли къ сознанію этого противорѣчія въ формѣ проблемы свободы воли и отвѣтственности, — этическіе постулаты, совмѣщеніе которыхъ съ естественной необходимостью всего происходящаго создало для нихъ вначалѣ трудности, которыя только казались разрѣшимыми и по поводу которыхъ имъ и пришлось главнымъ образомъ защищаться отъ упрековъ со стороны Эпикура и Карнеада. (Срв. § 48).

Когда положительнымъ содержаніемъ добродѣтели считалось ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν (жить соотвѣтственно природѣ) и при этомъ подъ „природой" понималась общая закономѣрность вселенной, то въ такомъ взглядѣ не было такого принципа морали, который бы обладалъ содержаніемъ въ собственномъ смыслѣ слова. Поэтому въ школѣ стоиковъ, съ одной стороны, вкладывали въ понятіе φύσις смыслъ „человѣческая природа",—правда, Хризиппъ обосновывалъ такое пониманіе ея единствомъ съ міровымъ разумомъ,—съ другой, подчеркивали чисто формальный характеръ послѣдовательности и согласія разума съ самимъ собою (просто ὁμολογουμένως). Въ этомъ смыслѣ (который звучитъ въ духѣ „категорическаго императива") послѣдователями стоицизма были желѣзные государственные дѣятели Рима. Какъ бы то ни было, формула подчиненія міровому разуму осталась въ соединеніи съ метафизикой стоиковъ пустой формой, которая нашла свое жизненное содержаніе только въ христіанскомъ принципѣ любви.

Такимъ образомъ, хотя стоики оказались не въ силахъ выяснить теоретически противоположность разумнаго и противоестественнаго, тѣмъ не менѣе ихъ заслуга заключается въ томъ, что они своимъ подчеркиваніемъ этой противоположности и опредѣленіемъ добродѣтели какъ подчиненія міровому закону ввели въ философію морали принципъ *долга* и болѣе энергично отмѣтили противоположность между тѣмъ, что есть, и тѣмъ, что должно быть. Съ этимъ связанъ также и тотъ *пессимистическій* взглядъ, котораго они держатся въ отношеніи громаднаго большинства людей и существующихъ условій.

Сократовское понятіе добродѣтели въ ученіи стоиковъ концентрируетъ въ практическомъ пониманіи (φρόνησις) совокупность нравственной жизни и допускаетъ возможность многообразія добродѣтелей только въ смыслѣ примѣненія этой единой основной добродѣтели уразумѣнія къ различнымъ предметамъ. Такимъ образомъ, напр., были выведены четыре основныя добродѣтели Платона, но при этомъ настолько связаны идеей единства добродѣтели, что всѣ ея частныя видоизмѣненія составляютъ въ ихъ неразрывной связи не только постоянное свойство (διάθεσις) мудреца, но и проявляются въ каждомъ его поступкѣ.

Единство и совершенство, въ которыхъ стоики (продолжая мысли мегарскихъ и циническихъ философовъ) видѣли существенные признаки понятія добродѣтели и идеала мудреца, привело ихъ въ первомъ радикальномъ очеркѣ

ихъ системы къ ученію, что или этотъ идеалъ достигается вполнѣ, или совершенно не достигается и что ни въ томъ, ни въ другомъ случаѣ нѣтъ степеней этическихъ цѣнностей Люди или хороши (σπουδαῖοι) или плохи (φαῦλοι), а къ послѣднимъ принадлежатъ всѣ тѣ, кто не достигаетъ идеала мудрости,—безразлично, насколько они близки или далеки отъ этой цѣли. Всѣ они глупцы, духовно больныя существа. Древніе стоики считали точно также всѣ добродѣтельные поступки (κατορθώματα) а, съ другой стороны, и всѣ грѣхи (ἁμαρτήματα) этически равноцѣнными. И съ тѣмъ же самымъ ригоризмомъ они объявляли добродѣтель единственнымъ благомъ, порокъ—единственнымъ зломъ, а все, что лежитъ между ними, они считали ἀδιάφορα (безразличнымъ).

Послѣднее опредѣленіе привело въ области прикладной морали къ ряду сомнительныхъ слѣдствій, въ которыхъ стоики—правда, больше въ теоріи, чѣмъ въ практикѣ—сошлись съ цинизмомъ. Такъ какъ они примѣняли этическую оцѣнку только къ образу мыслей, то они дѣлали мудреца въ принципѣ равнодушнымъ къ требуемымъ обычаемъ внѣшнимъ формамъ того, что позволено и чего нельзя дѣлать. Въ ученіи о благахъ они также полемизировали, въ особенности противъ перипатетическаго признанія того значенія, которое имѣютъ по мнѣнію перипатетиковъ дары судьбы для совершеннаго блаженства. Особенно рѣзко бросается въ глаза ихъ отношеніе къ жизни какъ къ чему-то ἀδιάφορον (безразличному), которое разрѣшаетъ мудрецу самоубійство и теоретически, и практически.

Между тѣмъ удержаться на точкѣ зрѣнія этого ригористическаго дуализма на болѣе продолжительное время было невозможно, и вотъ школа стала постепенно вводить между мудрецомъ и глупцомъ стремящагося человѣка (προκόπτων), между вѣрностью добродѣтели и грѣхомъ—умѣренный поступокъ (τὸ καθῆκον) и различать въ большомъ промежуткѣ, который отдѣлялъ высшее благо отъ зла, προηγμένα (заслуживающее предпочтенія) отъ ἀποπροηγμένα (того, что слѣдуетъ отвергнуть).

Въ принципѣ стоики представляютъ изъ себя рѣшительныхъ доктринеровъ, какихъ когда-либо видѣло древнее время, и школа ихъ была въ этомъ отношеніи школой воспитанія характера, но вмѣстѣ съ тѣмъ и школой ни на что не взирающаго упорства (Катонъ). Впрочемъ, въ примѣненіи этихъ принциповъ замѣчаются смотря по личности самые разнообразные нюансы и приспособленіе къ потребностямъ дѣйствительной жиз-

ніи, которое идетъ въ школѣ рядомъ съ ея приближеніемъ къ перипатетическому и академическому ученію. Такимъ образомъ совершенно непедагогичный характеръ, которымъ отличалась первоначально постановка идеала мудреца, начинаетъ понемногу уничтожаться, и на его мѣсто вступаетъ у болѣе позднихъ моралистовъ школы какъ разъ наоборотъ склоняющее къ добродѣтели разсмотрѣніе того, какъ можно стать мудрымъ.

Κατόρθωμα (поступокъ, вытекающій изъ правильнаго образа мыслей мудреца) и καθῆκον (поведеніе обыкновеннаго смертнаго, соотвѣтствующее внѣшнимъ требованіямъ) находятся приблизительно въ такомъ отношеніи, какое новѣйшая моральная философія обозначаетъ противоположностью моральности и легальности. Постановка этого различія служитъ также показателемъ того, что мысль реализировать идеалъ мудреца уступила свое мѣсто болѣе скромному стремленію только приблизиться къ нему.

Индивидуалистическая тенденція, которая выражается въ детальномъ изображеніи идеала самодовлѣющаго мудреца, уравновѣшивается въ этикѣ стоиковъ понятіемъ подчиненія міровому закону и даннымъ въ немъ общимъ положеніемъ разумныхъ индивидовъ. Стоики признаютъ поэтому потребность общенія у людей за естественное и разумное влеченіе; но видятъ осуществленіе этого, съ одной стороны, въ дружескихъ отношеніяхъ отдѣльныхъ мудрецовъ, съ другой, въ *разумномъ сообществѣ всѣхъ людей*. А то, что находится между этими крайними пунктами,— національная жизнь съ ея особыми политическими формами является для стоика историческимъ фактомъ, болѣе или менѣе ἀδιάφορον (безразличнымъ), съ которымъ мудрецу приходится мириться, какъ съ неизбѣжнымъ явленіемъ, созданнымъ ходомъ вещей, но отъ котораго ему всетаки слѣдуетъ держаться по возможности дальше. Историческо-національныя различія разрушаются силой разума, который устанавливаетъ для всѣхъ одинаковый законъ и одинаковое право: точка зрѣнія стоическаго мудреца *космополитизмъ*.

Для удивительнаго синтеза индивидуализма и универсализма, составляющаго особенность стоиковъ, характерно то, что они въ своей соціальной теоріи сразу перескакиваютъ отъ индивида къ самой общей формѣ сообщества. Правда, въ особенности болѣе поздніе эклектическіе стоики посвящали свое вниманіе также ученію о государствѣ и развивали при этомъ нерѣдко мысли Аристотеля, но идеаломъ школы остается всетаки міровое гражданство, достиженіе братства всѣхъ людей, этическо-правовое уравненіе всѣхъ сословныхъ и племенныхъ различій. Изъ тихъ мыслей

произошли зачатки естественнаго или разумнаго права, которые позже были положены въ основу научной теоріи римскаго права [1]). Они отражають въ теоретической формѣ то сглаживаніе историческихъ различій, которое произошло въ сознаніи античнаго человѣчества на поворотѣ къ нашему лѣтосчисленію, и заставляютъ вмѣстѣ съ тѣмъ видѣть въ стоицизмѣ *философію идеала римскаго государства* [2]).

Съ этими этическими ученіями у стоиковъ соединяется страннымъ образомъ ясно выраженная *матеріалистическая метафизика. Монистическая* тенденція, которая сказывается въ этомъ ученіи, стоитъ въ связи съ этическимъ принципомъ и развивается въ формѣ открытой полемики противъ аристотелевскаго дуализма. Но стоики, неспособные создать что-либо новое, опять воскрешаютъ наивный матеріализмъ досократовской натурфилософіи въ видѣ гераклитовскаго ученія и утверждаютъ прямо, что нѣтъ никакой иной дѣйствительности, кромѣ тѣла. Правда, они признаютъ при этомъ въ сферѣ отношеній отдѣльныхъ вещей аристотелевскій дуализмъ страдательнаго и дѣятельнаго принципа, движимаго вещества и движущей силы (πάσχον и ποιοῦν) и приписываютъ единой міровой силѣ всѣ признаки гераклитовскаго λόγος (логоса) и анаксагорейскаго νοῦς (разума), тѣмъ не менѣе они съ особенной рѣзкостью подчеркиваютъ матеріальность этой разумной міровой силы.

Стоики довели свой сознательный матеріализмъ почти до дѣтски наивныхъ выводовъ, разсматривая самыя свойства, силы и дѣятельность въ свою очередь тоже какъ тѣла, которыя должны заключаться пространственно въ первыхъ (κρᾶσις δι' ὅλων),—это напоминаетъ нѣсколько гомеомеріи Анаксагора. Стоики объявили величины времени и тому подобное также „тѣлами“—утвержденія, которыя доказываютъ только ихъ доктринерское упорство.

Срв. указанную выше на стр. 311 работу *H. Siebeck'a*.

---

[1]) Срв. *M. Voigt* „Die Lehre von jus naturale etc. bei den Römern“ (Лейпцигъ 1856), особенно стр. 81. и сл.

[2]) Въ этомъ отношеніи въ особенности Цицеронъ старался представить (De republica и de legibus) стоическую идею φύσει δίκαιον, какъ прирожденный всѣмъ людямъ lex naturae, но при этомъ старался удѣлить соотвѣтствующее мѣсто историческимъ моментамъ ученія о правѣ. Срвн. *Hildenbrand*, „Geschichte und System der Rechts—und Staatsphilosophie“ I 523 и сл.

Стоики ищутъ вмѣстѣ съ Гераклитомъ единую мiровую силу, которая есть Богъ и превращается въ силу своего собственнаго внутренняго разумнаго закона въ міръ, въ *огнѣ*. Они съ полнымъ сознаніемъ разсматриваютъ его какъ тождество первоначальной тѣлесной матеріи съ разумнымъ духомъ и такимъ образомъ возвращаются отъ проведеннаго логическимъ мышленіемъ обособленія времени эпигоновъ къ наивно-расплывчатому монизму прежнихъ временъ. Поэтому огонь по ихъ теоріи представляетъ изъ себя, съ одной стороны, первоначальное вещество (ἀρχή въ смыслѣ милетскихъ философовъ), съ другой, также первоначальный духъ, міровую душу, все движущій и формирующій разумъ, который какъ божественное дыханіе жизни (πνεῦμα) проникаетъ весь міръ возникшихъ изъ него отдѣльныхъ вещей и господствуетъ надъ нимъ: это—творящій міровой разумъ, λόγος σπερματικός.

Огонь выдѣлилъ изъ себя въ началѣ міра воздухъ, воду и землю, такъ что два болѣе легкихъ элемента правопоставляются какъ дѣятельный и формирующій принципъ двумъ болѣе инертнымъ элементамъ какъ матеріи. Но въ жизненномъ процессѣ вселенной первоначальный огонь по ихъ теоріи снова вберетъ въ себя постепенно міръ отдѣльныхъ вещей и въ заключеніе поглотитъ ихъ при общей катастрофѣ (ἐκπύρωσις). Все это общее теченіе мірового становленія со всѣми своими частностями до такой степени опредѣлено первоначальной божественной сущностью, что оно повторяется періодически въ томъ же видѣ. Поскольку божество дѣйствуетъ какъ тѣло съ естественной необходимостью, это абсолютное опредѣленіе всѣхъ отдѣльныхъ вещей и ихъ движенія является ихъ рокомъ (εἱμαρμένη); поскольку оно дѣйствуетъ какъ духъ цѣлесообразно, оно кажется въ то же время въ противоположность первому также провидѣніемъ (πρόνοια). При такомъ отождествленіи стоикамъ кажется само собой разумѣющимся, что естественный процессъ можетъ повести только къ совершеннымъ и цѣлесообразнымъ образованіямъ и отношеніямъ.

Во всѣхъ этихъ ученіяхъ мы не встрѣчаемъ ни новыхъ понятій, ни новыхъ способовъ представленія: основное воззрѣніе Гераклита переплe-

лось у нихъ съ платоновскими и аристотелевскими понятіями, не ставъ отъ этого болѣе пригоднымъ въ научномъ отношеніи. Поэтому у стоиковъ нельзя искать заслуживающихъ вниманія завоеваній въ области развитія естествознанія; въ отдѣльныхъ случаяхъ, напр. въ астрономіи они примыкаютъ главнымъ образомъ къ перипатетикамъ. Въ общемъ нихъ разработку этихъ вопросовъ слѣдуетъ считать въ сравненіи съ аристотелевскимъ детальнымъ изслѣдованіемъ возвращеніемъ къ древней метафизической философіи.

Пантеистическій характеръ этого пониманія природы приводитъ стоиковъ къ *естественной религіи*, которая является въ то же время и *религіей разума*. Характерный памятникъ въ этомъ отношеніи представляетъ изъ себя гимнъ Клеанта въ честь Зевса (сохранился у Stobeius „Eclogae“ I. 30). Они очень широко пользовались въ духѣ этой религіи аллегорическимъ истолкованіемъ миѳовъ. Въ связи съ этимъ стоитъ ихъ *телеологія*, которую они однако жъ подъ вліяніемъ мелочно антропоморфической идеи до такой степени свели на восхваленіе устройства природы, полезнаго для человѣка и его потребностей, что въ этомъ отношеніи почти предвосхитили безвкусицу просвѣтительной философіи восемьнадцатаго столѣтія. Великіе этическіе принципы платоновской и аристотелевской телеологіи понижаются у стоиковъ до уровня жалкихъ разсужденій по поводу полезности, и эти ихъ соображенія становятся тѣмъ болѣе характерными, чѣмъ меньше они находятъ себѣ точекъ опоры въ ученіи стоиковъ о благахъ.

Но особенно интересно то, какъ стоики начали вносить въ свою религію природы путемъ переработки элементы *позитивной религіи*, разсматривая (и пользуясь при этомъ естественно-миѳическимъ толкованіемъ) боговъ и демоновъ народной вѣры какъ обособленные образы общей божественной первоначальной силы. Такимъ образомъ они пришли къ систематическому *богословію политеизма* и прибавили къ нему на основаніи ихъ метафизическаго ученія о цѣлесообразной связи всѣхъ вещей еще свою широко развитую теорію *мантики*.

Наконецъ, пантеизмъ и детерминизмъ метафизики стоиковъ находится въ неразрѣшимомъ противорѣчіи съ ихъ этическимъ дуализмомъ: первый настолько-же оптимистиченъ, насколько второй пессимистиченъ. Что все злое происходитъ παρὰ φύσιν (помимо природы), на это они смотрятъ какъ на основной этическій фактъ, въ то время какъ по метафизическому принципу это невозможно. Такое противорѣчіе при наличности рѣзкихъ нападокъ со стороны противниковъ дошло, повидимому, въ извѣстной степени до сознанія нѣкоторыхъ стоиковъ, особенно Карнеада, и подало поводъ прибѣгнуть къ помощи разсужденій, которыя движутся въ направленіи совмѣстимости зла въ мірѣ съ всемогуществомъ Божества и были позже названы *теодицеей*: уже стоики пытались, съ одной стороны, отрицать реальность зла, съ другой, представить грѣхъ и страданіе какъ неотъемлемую съ точки зрѣнія цѣлесообразности составную часть, входящую въ добрую и совершенную связь всей вселенной.

Общимъ физическимъ предпосылкамъ соотвѣтствуетъ и *антропологія* стоиковъ. Тѣло, цѣлесообразно составленное изъ болѣе грубыхъ элементовъ, проникнуто во всемъ своемъ объемѣ душою, которая господствуетъ надъ всѣми его функціями и представляетъ изъ себя теплое дыханіе (πνεῦμα ἔνθερμον); оно какъ истеченіе божественной міровой души составляетъ единую, руководящую жизненную силу человѣка (τὸ ἡγεμονικόν), его разумъ, причину физіологическихъ функцій, языка, представленія и желанія; оно помѣщается главнымъ образомъ въ груди.

Ludwig Stein „Die Psychologie der Stoa" (2 тт. Берлинъ, 1886—88).

Утвержденіе одинаковой природы человѣческой и божественной души (на которомъ настаивала подобнымъ же образомъ въ своемъ ученіи досократовская философія), было развито стоиками, въ особенности въ этическомъ и религіозномъ направленіи. Этому отношенію соотвѣтствуетъ по ихъ теоріи аналогичное отношеніе между человѣческой душой и человѣческимъ тѣломъ, съ одной стороны, и божественнымъ разумомъ и вселенной, съ другой.

Идя послѣдовательнымъ путемъ стоики не приписывали душѣ человѣка абсолютнаго безсмертія, а самое большее—продолженіе существованія до ἐκπύρωσις (воспламененія), до возвращенія всѣхъ вещей въ изначальную божественную душу. Но и это послѣднее преимущество нѣкоторые стоики оставляли только за душами мудрецовъ, считая, что души φαῦλοι (несовершенныхъ) распадаются вмѣстѣ съ ихъ тѣлами.

При этомъ основное противорѣчіе въ антропологіи стоиковъ заключается (какъ и во всей ихъ системѣ) въ томъ, что въ ихъ теоретическомъ ученіи естественно необходимой является та разумность, которая по этическому постулату можетъ быть только идеаломъ, такъ что оказывается непонятнымъ, почему онъ остается невыполненнымъ въ дѣйствительности. Это объясняется тѣмъ, что вся теоретическая философія стоиковъ была построена съ точки зрѣнія того разумѣнія, которымъ совершенный мудрецъ долженъ былъ руководиться въ своихъ поступкахъ. То же самое противорѣчіе сказывается въ области теоріи познанія, гдѣ этотъ ἔμφυτον πνεῦμα (природный духъ), истеченіе божественнаго разума изображается какъ tabula rasa, которая обладаетъ своимъ разумнымъ содержаніемъ не какъ таковая, какъ слѣдовало бы ожидать по этому ученію, а пріобрѣтаетъ его только постепенно при помощи чувственныхъ впечатлѣній[1]).

---

[1]) Поэтому съ метафизикой стоиковъ можно было легко совмѣстить то обстоятельство, что болѣе поздняя эклектическая популярная философія, какъ это проявляется, напр., у Цицерона (срв. ниже, конецъ § 49), говорила о насажденномъ Богомъ познаніи, въ особенности о познаніи практическихъ истинъ, вообще и равномѣрно „прирожденныхъ" человѣческой душѣ.

Къ традиціи цинизма и его оппозиціи противъ Академіи слѣдуетъ отнести то обстоятельство, что стоики соединяли со своимъ ученіемъ о міровомъ разумѣ *сенсуалистическую* и *номиналистическую теорію познанія* и старались прибавить въ этой послѣдней такъ же внѣшне, какъ это было сдѣлано въ ихъ этикѣ, къ основному принципу обособленія индивида мысль о чемъ-то общеобязательномъ, которой они не могли избѣжать здѣсь такъ же, какъ и тамъ. Душа, учатъ стоики, первоначально подобна неисписанной, покрытой воскомъ доскѣ, и представленія (φαντασίαι) возникаютъ въ ней только черезъ воздѣйствіе на нее вещей. Каждое первоначальное представленіе есть отпечатокъ (τύπωσις) въ душѣ или (какъ сказалъ Хризиппъ, чтобы смягчить грубый матеріализмъ этого взгляда) измѣненіе (ἑτεροίωσις) въ ней, которое поэтому указываетъ всегда на отдѣльныя вещи или состоянія. Но благодаря воспоминанію и созданной имъ возможности умозаключать, вырастаютъ—сначала какъ чисто субъективныя образованія—понятія (ἔννοιαι), которымъ поэтому по ихъ ученію не соотвѣтствуетъ въ противоположность воспріятіямъ ничего дѣйствительнаго, и въ которыхъ стоики тѣмъ не менѣе ищутъ по непонятнымъ основаніямъ сущности всякаго научнаго познанія [1]).

Понятія возникаютъ изъ воспріятій частью непреднамѣренно въ силу естественно-необходимаго механизма представленій, частью на основѣ размышленія, руководимаго сознаніемъ цѣли. На первыя стоики смотрятъ, какъ на продуктъ природы, который поэтому появляется у всѣхъ одинаково (κοιναὶ ἔννοιαι) и поэтому ихъ слѣдуетъ разсматривать, какъ норму разумнаго познанія, какъ правомѣрную предпосылку (πρόληψις, предразсудокъ). Въ этомъ смыслѣ consensus gentium, какъ обладаніе понятіями, достигаемое всѣми людьми съ одинаковой естественной необходимостью, играетъ большую роль въ аргументахъ стоиковъ, особенно въ этической и религіозной области.

Что касается научнаго образованія понятій, то стоики много занимались—и часто съ крайне безплоднымъ форма-

1) Срв. *Zeller*, IV³, 77 и сл.

лизмомъ — детальной разработкой аристотелевской логики, которую они связали съ грамматическими изслѣдованіями. Но принимая во вниманіе гипотетическій характеръ логической истины, который они особенно подчеркивали въ ученіи о заключеніяхъ, они нуждались въ *критеріи истины* для тѣхъ первоначальныхъ представленій, изъ которыхъ должна исходить логическая работа мышленія, и нашли такой критерій только въ *непосредственной очевидности*, съ которой отдѣльныя представленія проникаютъ въ душу въ противоположность другимъ и вынуждаютъ у нея согласіе (συγκατάθεσις) съ естественной необходимостью. Такое представленіе они называли φαντασία καταληπτική [1]); они находили ихъ отчасти въ ясныхъ и несомнѣнныхъ воспріятіяхъ, отчасти опять-таки въ κοιναὶ ἔννοιαι (общихъ понятіяхъ).

R. Hirzel „De logica Stoicorum“ (Берлинъ, 1879), *V. Brochard* „Sur la logique des Stoic“ (Archiv für Geschichte der Philosophie V, 449 и сл.).

Подъ общимъ названіемъ логики, которое они вначалѣ примѣняли терминологически, стоики понимали также грамматическія и риторическія изслѣдованія. Въ области грамматики они, особенно Хризиппъ, оказали своими утвержденіями по существу и терминологическими утвержденіями опредѣляющее вліяніе, которое простиралось далеко за предѣлы древняго времени. Срвн. *Lersch* „Die Sprachphilosophie der Alten“ (Боннъ, 1841).— *Schömann* „Die Lehre von den Redeteilen, nach den Alten dargestellt und beurteilt“ (Берлинъ, 1862). — *Steinthal* „Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern“ (Берлинъ, 1863).

О формальной логикѣ (діалектикѣ) стоиковъ срвн. *C. Prantl* „Geschichte der Logik“ I, 401 и сл. Обособивъ изслѣдованіе о критеріи истины отъ изслѣдованія о корректномъ проведеніи умозаключеній, стоики обратили аристотелевскую логику въ чисто формальную науку, но именно на этомъ пути они зарылись въ неизбѣжное при такомъ ограниченномъ воззрѣніи безсодержательное мудрствованіе. Раму, въ которой они ткали эту искусственную систему съ ея ненужными терминологическими измѣненіями, образуетъ все время аристотелевская Аналитика. Принципіально они не прибавили къ ней ничего значительнаго. Ихъ упрощеніе ученія о категоріяхъ [они признавали только слѣдующія четыре категоріи: ὑποκείμενον (субстратъ), ποιόν (качество), πῶς ἔχων (принадлежность), πρός τί πως ἔχον (принадлежность въ связи съ отношеніемъ къ чему-либо] было тоже на-

---

[1]) О трудномъ толкованіи этого термина—постиженіе дѣйствительнаго духомъ или постигаемость духа дѣйствительностью — срв. главнымъ образомъ *Bonhöfer* „Epiktet und die Stoa“, стр. 288 и сл.

чато уже самимъ Аристотелемъ. (Срвн. стр. 265 и сл.). Срв. *A. Trendelenburg* „Geschichte der Kategorienlehre“ (Берлинъ, 1846), стр. 217 и сл.

Различіе общихъ представленій, появляющихся непроизвольно въ механизмѣ представленій, и понятій, образованныхъ научнымъ сознаніемъ, (срвн. Lotze „Logik“ [1874] § 14) цѣнно психологически и логически, но та оцѣнка, которая примѣнена стоиками къ этому различенію въ области теоріи познанія, очень неудачна. Съ другой стороны, они соотвѣтственно своему этическому принципу приписывали также полную достовѣрность наукѣ только какъ системѣ сознательно образованныхъ понятій. Diogenes Laertius, VII, 47. Stobeius Eclogae II, 128.

Срвн. *W. Luthe* „Die Erkentnislehre der Stoiker“ (Лейпцигъ, 1890).

§ 47. Еще менѣе оригинальнымъ философски, но болѣе цѣльнымъ и крѣпче сплоченнымъ въ себѣ является эпикурейство, въ которомъ жизнепониманіе киренскихъ философовъ нашло такое же продолженіе и расширеніе, какъ взгляды циниковъ въ стоицизмѣ. Но въ противоположность ученію стоиковъ, которое благодаря массѣ научно работавшихъ представителей этой школы въ теченіе многихъ столѣтій вылилось въ различные виды и получило характеръ эклектической расплывчатости, эпикурейская система представляетъ изъ себя уже въ ученіи основателя школы готовую житейскую мудрость, а многочисленные послѣдователи, которые были у эпикурейства въ теченіе всего древняго времени, едва ли внесли какія-либо измѣненія даже въ второстепенныхъ частяхъ этого ученія.

Поэтому наряду съ самимъ Эпикуромъ, который около 306 года основалъ школу въ своемъ „саду“ въ Аѳинахъ, нельзя назвать ни одного самостоятельнаго философа изъ числа лицъ, принадлежавшихъ къ этой школѣ. Изъ ея литературныхъ представителей можно упомянуть: Метродора изъ Лампсака, друга основателя школы; Колота изъ того же города; Зенона изъ Сидона (около 100 г. до Р. Хр.); Федра, котораго слушалъ Цицеронъ около 90 г. до Р. Хр.; Филодема изъ Гадары и особенно римскаго поэта *Тита Лукреція Кара*.

Срвн. *P. Gassendi* „De vita, moribus et doctrina Epicuri“ (Лейденъ, 1647.)—*G. Prezza* „Epicuro l'Epicureismo“ (Флоренція, 1877). — *M. Guyau* „La morale d'Epicure“ (Парижъ, 1878).—*P. v Gizycki* „Über das Leben und die Moralphilosophie des E.“ (Галле, 1879). — *W. Wallage* „Epicureanism“

(Лондонъ, 1880).—*R. Schwen* „Uber griechischen und romischen Epikureismus“ (Тарновицъ, 1881).

Оригинальными источниками на ряду съ тѣмъ, что осталось отъ Эпикура являются поэма Лукреція „De rerum natura“ (изд. *Lachmann*, Берлинъ, 1850 и *Iacob Bernays*, Лейпцигъ, 1852) и найденныя въ Геркуланѣ сочиненія, въ особенности тѣ, авторомъ которыхъ былъ Филодемъ: Herculanensium voluminum, quae supersunt (первая серія—Неаполь, 1893—1855, вторая, начиная съ 1861). Срвн. *D. Komparetti* „La villa dei Pisoni“ (Неаполь 1879). *Th. Gomperz* „Herkulanensische Studien“ (Лейпцигъ 1865 и сл. Wiener Sitzungsberichte 1876, 1879). Какъ второстепенные источники древности слѣдуетъ отмѣтить Цицерона (особенно De finibus и De natura deorum), Сенека и Діогенъ Лаэрцій т. 10 *).

Эпикуръ, сынъ аѳинянина изъ демоса Гаргетта, вѣроятно школьнаго учителя, родился на Самосѣ въ 341 году, выросъ въ простой обстановкѣ и хотя читалъ нѣкоторыхъ философовъ, особенно Демокрита, и, быть можетъ, слушалъ также нѣкоторыхъ учившихъ въ то время въ Аѳинахъ современниковъ, но во всякомъ случаѣ не получилъ основательнаго ученаго образованія, когда основалъ свою школу въ Аѳинахъ, послѣ того какъ уже попробовалъ свои силы въ качествѣ учителя, напр. въ Митиленѣ и въ Лампсакѣ; эта школа была позже названа по саду, въ которомъ онъ велъ свои занятія (οἱ ἀπὸ τῶν κήπων horti). Его ученіе отвѣчало времени, легко понималось и было симпатично большой массѣ, соотвѣтствуя ея образу мыслей. Этимъ объясняется, что онъ встрѣтилъ наряду съ болѣе серьезными школами, занимавшимися наукой, большой откликъ, а благодаря своей личной мягкости, въ силу которой онъ не предъявлялъ слишкомъ высокихъ требованій ни къ мышленію, ни къ образу жизни слушателей, какъ это было въ другихъ школахъ, онъ сдѣлался глубоко почитаемымъ главою школы и оставался имъ до самой смерти въ 270 г. Онъ писалъ очень много [1]), но до насъ дошло только немногое изъ его трудовъ: изъ 37 книгъ περὶ φύσεως (о природѣ) сохранились только двѣ, найденныя въ геркуланской библіотекѣ (изданныя Orelli, Лейпцигъ, 1818), далѣе три посланія и Κύριαι δόξαι, и, кромѣ того, большое количество болѣе или менѣе длинныхъ отрывковъ. Превосходное упорядоченное собраніе ихъ, заключающее въ себѣ все (за исключеніемъ упомянутыхъ нами выше двухъ книгъ изъ περὶ φύσεως) далъ *H. Usener* „Epicurea“ (Лейпцигъ, 1897).

---

*) На рускомъ яз.: *Лукрецій, К. Т.* „О природѣ вещей“ переводъ Ровинскаго. *Кулаковскій* „Поэма Лукреція о Природѣ“ Кіевъ, 1887).—*Его-же* „Философъ Эпикуръ и вновь открытыя его изрѣченія“, Кіевъ, 1889. 5-ая кн. поэмы Лукреція переведена въ „Вѣстникѣ Европы“ 1893 II.—*Базинеръ* „Эпикуреизмъ и его отношенія къ новѣйшимъ теоріямъ естественныхъ философскихъ наукъ“ (Одесса, 1894 съ переводомъ отрывковъ изъ De rerum natura).

[1]) Срвн. Diogenes Laertius. X 26 и сл.

Близкій другъ Эпикура и знаменитый его сотрудникъ по школѣ Метродоръ (Срвн. *A. Duening* „De M. Epicurei vita et scriptis cum fragmentis“, Лейпцигъ, 1870 г.—*Alfred Körte* „Metrodori fragmenta“, Лейпцигъ 1890 г.) умеръ до него и руководство школой перешло къ Гермарху. Съ этого времени упоминаются многочисленные ученики и руководители школы (Срв. *Zeller* IV³, 368—378), но рѣдко такъ, чтобы въ нихъ можно было видѣть философски опредѣленныя личности. Колота мы знаемъ по тому произведенію, которое направилъ противъ него страннымъ образомъ Плутархъ, видя въ немъ представителя эпикурейской школы; Зенона и Федра—по сообщеніямъ Цицерона, точно также Филодема, часть трудовъ котораго была найдена въ Геркуланѣ. Срвн. литературу у *Überweg—Heinze* I⁷, 264 и сл., въ особенности *H. v. Arnim* „Philodemea“ (Галле, 1888).

Особенно много послѣдователей нашелъ эпикуреизмъ среди римлянъ, гдѣ его впервые успѣшно привилъ К. Амафиній (во второй половинѣ 2-го столѣтія; особеннымъ успѣхомъ пользовалось поэтическое изложеніе этого ученія, которое далъ *Лукреций* 97—54) Срвн. *H Lotze* „Questiones Lucretianae“ (Philol. 1852).—*C. Martha* „Le poéme de L“. (Парижъ 1873).—*I. Wolter* „L. Philosophia cum fontibus comporata“ (Грёнингенъ, 1877).

Къ вопросу о развитіи школы срвн. *R. Hirzel* „Untersuchungen zu Cicero's philosophischen Schriften“ I 98 и сл.

Этика Эпикура представляетъ изъ себя воспроизведеніе гедонической системы (§ 30) въ постольку болѣе зрѣлой формѣ, что болѣе юношеская свѣжесть чувственныхъ удовольствій, которую проповѣдывалъ Аристотель, уступила мѣсто разсудочному взвѣшиванію, что замѣчалось уже у болѣе позднихъ представителей киренской школы. Эпикуръ рѣзче всѣхъ высказалъ, что философія должна ограничиться *изслѣдованіемъ средствъ для достиженія индивидуальнаго блаженства*, и провелъ эту мысль, рѣшительно устранивъ изъ своего построенія всякій иной интересъ, особенно научный. Наука и добродѣтель не являются для него чѣмъ-либо такимъ, что цѣнится какъ таковое, но онѣ обладаютъ цѣнностью только какъ неизбѣжныя средства къ достиженію *удовольствія*, которое является естественной и само собой разумѣющейся цѣлью всякаго хотѣнія.

Но удовольствіемъ является не только положительное удовольствіе (называемое такъ въ болѣе узкомъ смыслѣ), которое возникаетъ изъ движенія, удовлетворяющаго потребности (ἡδονὴ ἐν κινήσει), но и гораздо болѣе цѣнное удовольствіе *безболѣзненности*, которое соединено съ состояніемъ полнаго покоя слѣдующаго за удовлетвореніемъ потребно-

стей (ἡδονὴ καταστηματική) [1]. Удовлетвореніе потребностей доставляетъ, слѣдовательно, извѣстное удовольствіе; но полнаго блаженства (μακαρίως ζῆν) слѣдуетъ искать только въ состояніи *отсутствія потребностей*. Оно есть здоровье тѣла и покой (ἀταραξία) души: δικαιοσύνης καρπὸς μέγιστος ἀταραξία [2].

Недостаточность научной подготовки Эпикура сказывается въ неувѣренности его способовъ выраженія и въ недостаточной отчетливости его аргументаціи; этотъ недостатокъ проявляется также въ его презрѣніи ко всѣмъ чисто теоретическимъ занятіямъ. Онъ не видитъ смысла въ научныхъ изслѣдованіяхъ, которыя не приносятъ практической пользы: математика, исторія, спеціальное изслѣдованіе природы недоступны ему. Ученіе объ удовольствіяхъ, которое онъ называетъ этикой, поглощаетъ собственно всю его философію, и только въ качествѣ его придатковъ являются физика, которая должна выполнить опредѣленную этическую задачу и ею занимаются только постольку, поскольку она выполняетъ эту задачу, и какъ ея подготовительная и вспомогательная дисциплина—логика въ очень небольшихъ размѣрахъ.

Нѣкоторую путанницу внесло то обстоятельство, что Эпикуръ понимаетъ подъ ἡδονή (удовольствіе) то положительное удовольствіе, возникающее изъ удовлетворенія извѣстныхъ потребностей, то пользуется этимъ словомъ въ болѣе общемъ смыслѣ, подразумѣвая подъ нимъ и болѣе цѣнную атараксію. Введеніе послѣдняго понятія слѣдуетъ, вѣроятно, отнести къ почину Демокрита (Срвн. стр. 178): когда πάθη (аффекты) называются „бурей“, а успокоеніе γαληνισμός (морскимъ затишьемъ) (Diogenes Laertius, X 83), то это прямо напоминаетъ способъ выраженія великаго Абдерита. Эта эпикурейская атараксія имѣетъ нѣкоторое, но только внѣшнее сходство съ апатіей стоиковъ; у послѣднихъ она представляетъ этическое равнодушіе къ аффектамъ; у эпикурейцевъ она—благо, создаваемое отсутствіемъ аффектовъ, основанная на совершенномъ удовлетвореніи всѣхъ желаній. Именно потому такого состоянія можно достигнуть только путемъ ограниченія желаній; это сознавали какъ Эпикуръ, такъ и циники.

Поэтому съ нормальной стороны Эпикуръ различалъ три рода потребностей: естественныя и неизбѣжныя; естественныя, безъ удовлетворенія которыхъ въ случаѣ необходимости можно обойтись, и наконецъ воображаемыя, которыя неестественны и не необходимы. Безъ удовлетворенія первыхъ нельзя жить, безъ удовлетворенія второго рода потребностей нельзя быть счастливымъ, третьи же слѣдуетъ отвергнуть. Такимъ образомъ была принята установленная циниками противоположность между естественнымъ и условнымъ, но ея рѣзкость была смягчена, поскольку здѣсь во второй категоріи нашло себѣ мѣсто многое, что совершенно отвергали циники, признававшіе только первую категорію.

---

[1]) Olymp. въ Платоновскомъ „Philebus“, 274 и стр. 416.

[2]) Clemens „Strom“. IV 2 (и стр. 519).

Что въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ является удовольствіемъ, это рѣшаетъ исключительно чувство (πάθος). Но принимая во вниманіе общій ходъ жизни, требуется въ противовѣсъ этому чувству прибѣгать къ *оцѣнкѣ* (συμμέτρησις) различныхъ удовольствій; при этомъ слѣдуетъ считаться также и съ ихъ возможными послѣдствіями [1]), а это возможно только при условіи *разумнаго пониманія* (φρόνησις), основной добродѣтели мудреца, которая смотря по различнымъ задачамъ этой оцѣнки развивается въ различныя отдѣльныя добродѣтели. Опираясь на нее, мудрецъ становится въ силахъ слѣдовать различнымъ влеченіямъ, только сообразуясь съ ихъ цѣнностью для общаго удовлетворенія, держать ожиданія и опасенія въ надлежащихъ границахъ, освободить себя отъ иллюзорныхъ представленій, чувствъ и желаній и находить въ правильно взвѣшенномъ наслажденіи жизнью ту безмятежность души, которая есть удѣлъ только одного мудреца.

Поэтому въ частностяхъ эпикурейскій идеалъ мудреца носитъ на себѣ тѣ же черты, какъ и у стоиковъ: и здѣсь мудрецъ свободенъ какъ боги. Такъ какъ его разумѣніе даетъ ему преобладающее положеніе и ставитъ его выше хода вещей и внѣшней судьбы, то онъ находитъ счастіе только въ самомъ себѣ и въ своей добродѣтели, которая, будучи достигнута, уже не утрачивается никогда. Только эпикурейскій образъ нарисованъ болѣе свѣтлыми красками, привлекательнѣе и радостнѣе, чѣмъ у стоиковъ. Но избѣгнувъ суровости стоиковъ, эпикурейцы, съ другой стороны, дали въ своемъ изображеніи меньше дѣйствительнаго содержанія: ему не хватаетъ стоическаго чувства долга, обязательства, налагаемаго на индивида общимъ закономъ, сознанія отвѣтственности. Правда, Эпикуръ цѣнитъ духовныя наслажденія тоже выше тѣлесныхъ, потому что они болѣе способствуютъ достиженію идеала душевнаго покоя; правда, онъ рекомендуетъ то, чѣмъ онъ самъ обладалъ въ самой высокой мѣрѣ: чистые и благородные нравы, тонкость въ обращеніи съ людьми, доброжелательность и бережливое

[1]) Eusebius „Praeparatio evangelica“ 14, 21 (и стр. 442).

отношеніе ко всѣмъ; но все это онъ рекомендуетъ только потому, что образованному греку всякая неровность въ образѣ жизни должна была казаться помѣхой эстетическому наслажденію своимъ существованіемъ, которое сдѣлалось для него естественной потребностью. *Эстетическое самонаслажденіе*—такова жизненная мудрость эпикурейца: эгоизмъ сдѣлался болѣе тонкимъ, рафинированнымъ, но остался всетаки эгоизмомъ.

Понятіе φρόνησις (разсудительность) является у Эпикура конституированнымъ почти такъ же, какъ уже у Аристиппа, только въ данномъ случаѣ моментъ оцѣнки послѣдствій отдѣльныхъ удовольствій подчеркнутъ сильнѣе, чѣмъ это имѣло мѣсто при случаѣ у главы киренской школы. И Эпикуръ отдаетъ предпочтеніе духовнымъ удовольствіямъ передъ тѣлесными только въ силу такой оцѣнки, а не потому, чтобы онъ предполагалъ здѣсь и значальное различіе по цѣнностямъ; при этомъ онъ между прочимъ настаиваетъ соотвѣтственно своей сенсуалистической психологіи на томъ, что духовныя удовольствія должны всегда сводиться въ послѣдней инстанціи на тѣлесныя (σάρξ) [1].

Основной характеръ *этическаго атомизма* обнаруживается у Эпикура отчетливѣе всего въ его разборѣ вопроса объ общественныхъ отношеніяхъ. Онъ не признаетъ естественнаго общенія людей, а разсматриваетъ всѣ отношенія индивидовъ между собой какъ связи, которыя зависятъ отъ произвола каждаго отдѣльнаго лица и отъ совмѣстной разумной оцѣнки полезныхъ послѣдствій такой организаціи; онъ смотритъ на нихъ не какъ на высшія силы, а какъ на средства, избранныя самими индивидами, для достиженія индивидуальнаго блаженства. Въ этомъ смыслѣ онъ совѣтуетъ мудрецу не вступать въ брачный союзъ, который угрожаетъ ему заботами и отвѣтственностью. Онъ рекомендуетъ точно также воздерживаться отъ общественной жизни. *На государство* онъ смотритъ, какъ на союзъ, возникшій изъ потребности во взаимной защитѣ и созданный сознательнымъ намѣреніемъ индивидовъ [2], учрежденія котораго во всемъ своемъ объемѣ обусловлены точкой зрѣнія общей пользы.

---

[1]) Срв. Athenaeus, XII 546 (и стр. 409).

[2]) Diogenes Laertius X 150 (изъ Κύριαι δόξαι): τὸ τῆς φύσεως δίκαιόν ἐστι σύμβολον τοῦ συμφέροντος εἰς τὸ μὴ βλάπτειν ἀλλήλους μηδὲ βλάπτεσθαι.

Это назначеніе права влечетъ за собой всюду съ одинаковой необходимостью извѣстныя самыя общія опредѣленія, но подъ вліяніемъ различныхъ обстоятельствъ оно развивается въ многообразіе отдѣльныхъ правовыхъ опредѣленій.

Достойнымъ мудреца отношеніемъ, создаваемымъ общеніемъ людей, является только *дружба*. И она по мнѣнію Эпикура основывается на разсчетѣ взаимной пользы, но у мудрыхъ и добродѣтельныхъ людей она возвышается до уровня безкорыстной совмѣстной жизни, въ которой эвдемонія индивида достигаетъ своей высшей степени.

Для эпикурейскаго взгляда на жизнь очень характерно, что ихъ соціальнымъ идеаломъ являются чисто индивидуальныя отношенія,—дружба, которая особенно культивировалась въ этой школѣ и въ связи съ общимъ взглядомъ на мудреца легко принимала извѣстный слащавый характеръ взаимнаго любованія. Обратной стороной этого отношенія служитъ λάθε βιώσας (живи въ тиши), которымъ это равнодушіе къ политическимъ интересамъ и отвѣтственности, себялюбивое обособленіе индивидовъ, паденіе значенія государственныхъ интересовъ было возведено въ принципъ. При такомъ эгоистическомъ замыканіи въ личную жизнь эпикуреизмъ сдѣлался *реальной философіей римской міровой монархіи;* ибо самымъ крѣпкимъ базисомъ деспотіи была та страсть къ наслажденію, подъ вліяніемъ которой каждое отдѣльное лицо старалось спасти изъ общей путаницы какъ можно больше индивидуальнаго довольства для использованія его въ тиши своего обособленнаго существованія.

И утилитарное ученіе Эпикура о государствѣ имѣло тоже свои зародыши въ софистикѣ; но, повидимому, онъ первый далъ принципіальное проведеніе этой теоріи и развилъ при этомъ уже тогда основныя положенія той теоріи государственнаго договора (συνθήκη), на основѣ которой и просвѣтительная философія 17-го и 18-го столѣтія пыталась понять государство, какъ продуктъ разумнаго соглашенія эгоистическихъ индивидовъ, которые сами по себѣ были свободны отъ государственной организаціи. Поэтому для Эпикура право и несправедливость существуетъ только тамъ, гдѣ между отдѣльными индивидами состоялось такого рода соглашеніе относительно общей пользы [1]). Лукрецій изобразилъ типичнымъ образомъ этотъ преполагаемый переходъ человѣчества изъ состоянія „дикости“ къ государственному союзу. V, 922 и сл.

Если разумное пониманіе должно гарантировать мудрецу душевный покой, то оно дѣлаетъ это главнымъ образомъ благодаря тому, что освобождаетъ его прежде всего путемъ

---

[1]) Κύριαι δόξαι, 32 и сл. Diogenes Laertius. X. 150.

правильнаго познанія отъ суевѣрій, отъ всѣхъ ошибочныхъ представленій о природѣ вещей, а вмѣстѣ съ этимъ и отъ соединенныхъ съ ними глупыхъ опасеній и надеждъ, которыя могли бы дать его хотѣнію ложное направленіе, и постольку φρόνησις (разсудительность) обладаетъ не только практическимъ, но и теоретическимъ содержаніемъ. Для этой цѣли необходимо по мнѣнію Эпикура *физическое міропониманіе*, которое исключало бы все миѳическое, чудесное, все трансцендентное и религіозное, все сверхчувственное и телеологическое. Такой взглядъ на міръ онъ находитъ у *Демокрита.*

Срвн. *Albert Lange* „Geschichte des Materialismus" *), 2 изд. (Изерлонъ, 1873) I 74 и сл., 97 и сл. Знакомство Эпикура съ ученіемъ Демокрита произошло, какъ передаютъ, при посредствѣ Навзифана; во всякомъ случаѣ это было самое значительное научное воздѣйствіе, которое онъ испыталъ. Но онъ былъ очень далекъ отъ того, чтобы понять принципіальную связь мыслей демокритовской системы и воспринять ее: онъ вырываетъ изъ міропониманія Демокрита только то, что ему кажется наиболѣе подходящимъ для его поверхностныхъ просвѣтительныхъ воззрѣній, и оставляетъ въ сторонѣ то, что является наиболѣе значительнымъ въ философскомъ отношеніи. Отождествленіе его физическаго и метафизическаго ученія съ системой Демокрита было безъ сомнѣнія на долгое время самой большой помѣхой справедливой оцѣнкѣ научной цѣнности философіи Абдерита.

Поэтому возобновленіе атомизма Эпикура ограничивается въ существенныхъ чертахъ ученіемъ, что нѣтъ ничего дѣйствительнаго, кромѣ пустоты и атомовъ, и что все происходящее заключается исключительно въ движеніи атомовъ въ пустомъ пространствѣ. Въ противоположность этому Эпикуръ отклоняетъ основную мысль Демокрита о чисто механической естественной необходимости всякаго движенія. Онъ замѣняетъ первоначальное безпорядочное движеніе атомовъ въ безконечномъ пространствѣ, которое само по себѣ не имѣетъ направленія, какъ училъ Демокритъ, первоначально равномѣрнымъ *движеніемъ паденія* ихъ въ направленіи *сверху внизъ*, которое казалось ему на основѣ показаній чувствъ

---

*) А. Ланге „Исторія матеріализма" перев. подъ ред. Вл. Соловьева (есть переводъ Н. Страхова).

чѣмъ-то абсолютно даннымъ [1]), „ливнемъ атомовъ“ [2]). Но такъ какъ при такомъ движеніи столкновеніе атомовъ было необъяснимо, то онъ предполагаетъ, что отдѣльные атомы въ очень незначительной мѣрѣ произвольно отклонились отъ этого прямого направленія паденія. Такимъ путемъ происходятъ ихъ столкновенія и вихреобразныя движенія, изъ которыхъ возникаютъ комплексы атомовъ, а въ заключеніи— и міры.

Такимъ образомъ міровоззрѣніе Эпикура снова возвращается къ системѣ Демокрита, чтобы слѣдовать за нимъ дальше, не проявляя самостоятельности. Но ему важны только эти самыя общія, основныя черты антителеологизма и антиспиритуализма, а что касается всѣхъ особыхъ вопросовъ ученія о природѣ, то онъ прямо заявляетъ, что безразлично, какой отвѣтъ дадутъ на эти вопросы [3]).

Что грубо-чувственное представленіе абсолютнаго движенія паденія атомовъ ведетъ свое начало не отъ Демокрита, а представляетъ изъ себя новое ученіе Эпикура, это мы можемъ считать за достовѣрный фактъ на основаніи изслѣдованій *Brieger*-а и *Lipmann*'а (см. стр. 169). На это уже указывали *Lewes* „History of philosophy“ I 101.—*Gujau* „Morale d'Epicure“, стр. 74. Прямое указаніе на это измѣненіе есть у Plutarchus „Placita“ I 3, 26 (Dox. 285). Какъ искаженіе ученія Демокрита эта теорія Эпикура превосходно изображается у Цицерона,—Cicero „De finibus“ I 6, 17 и сл. Срвн. то же самое „De fato 20, 46 и сл. Если *Лукреций* (II 225 и сл.) полемизируетъ противъ взгляда (который прежде приписывался Демокриту), что столкновенія атомовъ могли бы быть объяснены быстрымъ паденіемъ болѣе тяжелыхъ атомовъ, то это относится, надо полагать, къ гипотезамъ другихъ эпикурейцевъ, которые хотѣли, быть можетъ, идти дальше на почвѣ основного взгляда учителя детерминистическимъ путемъ, къ чему, повидимому, въ школѣ и вообще обнаруживалась извѣстная склонность. Впрочемъ не исключается возможность, что Эпикуръ примѣнялъ частью и этотъ болѣе механистическій способъ объясненія наряду съ предположеніемъ безконечно малыхъ (ἐλάχιστον) уклоненій. Срвн. Cicero „De fato“ 10, 22.

Такимъ образомъ произвольное отклоненіе отъ перпендикулярнаго паденія, предположеніемъ котораго Эпикуръ разрушаетъ весь демокритизмъ, представляетъ изъ себя только разрѣшеніе имъ же самимъ созданнаго затрудненія. Что Эпикуръ создалъ себѣ это затудненіе, это можно объяснить себѣ только тѣмъ, что онъ боязливо держался за истинность чувственнаго впечатлѣнія. Способъ, которымъ онъ разрѣшилъ его, вполнѣ соотвѣтствуетъ его основному этическому пониманію ме-

[1]) Diogenes Laertius X 60.

[2]) Lucretius „De rerum natura“ II 222.

[3]) Diogenes Laertius X 87 и сл.

тафизической самостоятельности индивида: онъ ставитъ это отклоненіе атомовъ отъ направленія паденія въ прямую аналогію съ произвольными поступками человѣка и высказывается въ обоихъ случаяхъ, какъ противникъ главной части ученія Демокрита о εἱμαρμένη (рокъ). Cicero „De fato" 10, 23.

Это антителеологическое пониманіе природы, которое разработалъ въ частностяхъ въ особенности Лукрецій и распространилъ, также слѣдуя основной мысли Эмпедокла (срвн. стр. 82, прим. 1), на производящія видимо цѣлесообразное впечатлѣніе органическія образованія, считается эпикурейцами освобожденіемъ отъ всякихъ суевѣрій. Естественной религіи у нихъ такъ же нѣтъ мѣста, какъ и положительной. Въ противоположность этому Эпикуръ воспользовался одною мыслью Демокрита (см. стр. 179), чтобы населить интермундіи—пустыя пространства между безчисленными мірами—блаженными богами, которые, не заботясь объ этихъ мірахъ, пребываютъ въ вѣчномъ наслажденіи своимъ самодовлѣющимъ покоемъ и кажутся просвѣтленнымъ осуществленіемъ идеала мудреца, никогда не существующимъ на землѣ въ такомъ совершенномъ видѣ.

Матеріалистическая метафизика соединяется у Эпикура также *съ грубо сенсуалистическимъ ученіемъ о познаніи.* Душа, матеріальность и смертность которой онъ особенно подчеркиваетъ, получаетъ все свое содержаніе представленій при посредствѣ чувственнаго воспріятія, которое является поэтому со своей непосредственной очевидностью (ἐνάργεια) единственнымъ критеріемъ истины. Когда путемъ накопленія одинаковыхъ воспріятій возникаютъ понятія (προλήψεις), а изъ нихъ при помощи размышленія о причинахъ явленій развиваются мнѣнія (δόξαι) и предположенія (ὑπολήψεις), то единственный критерій ихъ цѣнности въ отношеніи истины служитъ опять таки всегда подтвержденіе воспріятіемъ.

Такими скудными опредѣленіями ограничивается логика Эпикура, или какъ онъ называлъ ее, *Каноника*. Срвн. *Th. Tohte* „Epikur's Kriterien der Wahrheit" (Клаусталь, 1874). Онъ сознательно не занимался теоріей образованія понятій и умозаключеніями. Не безъ успѣха работалъ въ его школѣ надъ научнымъ образованіемъ гипотезъ и индуктивнымъ методомъ Филодемъ. Срвн. *Fr. Bahnsch* „Des Epikureers Philodemos Schrift περὶ σημείων καὶ σημειώσεων (Люкъ, 1879).—*R. Philippson* „De Philodemi libro περὶ σημείων καὶ σημειώσεων et Epicureorum doctrina logica" (Берлинъ, 1881). — Срвн. *P. Natorp* „Forschungen" 209 и сл. Въ этомъ методологическомъ интересѣ, направленномъ на теорію эмпирическаго познанія, болѣе поздніе эпикурейцы соприкасались съ болѣе молодыми скептиками. Срвн. § 48. Тѣмъ не менѣе въ противоположность ясно выраженному позитивизму скептиковъ эпикурейцы, повидимому, твердо держались того мнѣнія, что научное

образованіе понятій задается цѣлью обосновать, съ одной стороны, путемъ сравненія фактовъ предположенія, касающіяся невоспринимаемыхъ причинъ явленій, съ другой,—ожиданія, касающіяся будущаго (προσμένον).

2. Скептицизмъ и синкретизмъ.

Споръ о философской истинѣ, который велся съ величайшимъ оживленіемъ между четырьмя большими школами не только въ Аѳинахъ, но и въ другихъ центрахъ духовной жизни того времени, особенно въ Александріи и Римѣ, долженъ былъ бы вызвать въ непредубѣжденныхъ умахъ скептическій вопросъ о возможности и границахъ человѣческаго познанія, если бы даже этотъ вопросъ не былъ намѣченъ уже въ прежнемъ развитіи греческой философіи и не дебатировался бы со времени софистовъ. Тѣмъ понятнѣе становится то обстоятельство, что скептическій образъ мышленія во время борьбы школъ и въ противоположность имъ все болѣе и болѣе сгущался въ систему. Но вмѣстѣ съ тѣмъ и онъ оказался побѣжденнымъ общими вѣяніями времени, такъ какъ и это направленіе было приведено въ самую тѣсную связь съ вопросомъ о мудромъ устройствѣ жизни.

K. F. Stäudlin „Geschichte und Geist des Skepticismus“ (Лейпцигъ, 1794/95)—*N. Maccoll* „The greek sceptics from Pyrrho to Sextus“. (Лондонъ и Кембриджъ, 1869).—*V. Brochard* „Les sceptiques Grecs“ (Парижъ, 1887).

§ 48. Первымъ философомъ, который провелъ эту систематизацію скептическаго мышленія и придалъ ему этическій характеръ, былъ Пирронъ изъ Элиды. Его дѣятельность совпадаетъ со временемъ возникновенія стоической и эпикурейской школъ, но онъ, повидимому, ограничился въ значительной мѣрѣ непосредственнымъ устнымъ ученіемъ, въ то время какъ литературнымъ представителемъ этого направленія былъ его ученикъ, *Тимонъ* изъ Фліунта. Но тотъ фактъ, что это ученіе не привело къ образованію тѣсно сплоченнаго школьнаго союза, стоитъ въ связи съ содержаніемъ этого ученія, и такимъ образомъ уже со слѣдующимъ поколѣніемъ оно исчезаетъ съ поверхности литературы.

Ch. Waddington „Pyrrhon et le Pyrrhonisme" (Парижъ, 1877).—*R. Hirzel* „Untersuchungen zu Cicero's philosophischen Schriften" III 1 и сл.—*P. Natorp* „Forschungen" 127 и сл.

О жизни *Пиррона* извѣстно мало. Онъ жилъ приблизительно въ періодъ времени отъ 365—275. Надо считать вѣроятнымъ, что онъ ознакомился на своей родинѣ съ элидо-эретрійской софистикой, а также съ мегарской (сравн. § 28).

Остается очень сомнительнымъ, былъ-ли посредникомъ въ данномъ случаѣ Бризонъ, который, какъ передаютъ, былъ сыномъ Стилпона. Достовѣрнымъ фактомъ является то, что онъ принималъ участіе въ азіатскомъ походѣ Александра, примкнувъ къ послѣдователю Демокрита Анаксарху (см. стр. 180). Позже онъ жилъ и училъ въ своемъ родномъ городѣ. О его сочиненіяхъ мы не знаемъ ничего.

Когда рѣчь идетъ о *скептической школѣ*, то по существу дѣла вполнѣ понятно, что она не представляла изъ себя организованнаго для научной работы союза, какъ четыре другія школы, и хотя греческіе историки конструировали и здѣсь діадохіи, тѣмъ не менѣе слѣдуетъ предположить и для даннаго и для болѣе поздняго времени, что въ этомъ случаѣ рѣчь шла только о самыхъ значительныхъ представителяхъ скептическаго образа мыслей (ἀγωγή). Къ числу ихъ принадлежитъ прежде всего *Тимонъ*, который жилъ въ періодъ 320—230 гг. и поселился къ концу своей жизни въ Аѳинахъ. (Остальныя имена изъ ближайшаго періода времени, слѣдовавшаго за Пиррономъ, лишены значенія. См. о нихъ у *Zeller* IV³ 483).

Отъ его обширной писательской дѣятельности до насъ дошли главнымъ образомъ отрывки его σίλλοι, въ которыхъ онъ высмѣивалъ философовъ. *Срвн. Wachsmuth* „De Timone Phliasio ceterisque sillographis Graecis", съ отрывками (Лейпцигъ, 1859).

Прямое происхожденіе пирронизма отъ софистики обнаруживается отчасти въ томъ, что онъ опирается на пиѳагорейскій релятивизмъ, отчасти же въ воспроизведеніи скептическихъ аргументовъ циническаго и мегарскаго ученія. Принимая во вниманіе относительность всѣхъ воспріятій и всѣхъ взглядовъ, Пирронъ утверждалъ, что если чувство и разумъ обманываютъ каждый въ отдѣльности, то тѣмъ менѣе мы въ правѣ ожидать истины отъ совмѣстнаго дѣйствія обоихъ этихъ обманщиковъ. Воспріятіе представляетъ намъ вещи не такими, какъ онѣ есть, а какъ онѣ кажутся намъ по ихъ случайнымъ условіямъ. Но всѣ взгляды, не исключая и этическихъ, условны (νόμῳ): въ нихъ нѣтъ естественной необходимости. Поэтому каждому утвержденію можно противопоставить и защитить противоположное ему:

изъ противорѣчащихъ другъ другу сужденій одно имѣетъ οὐ μᾶλλον (не больше) значенія, чѣмъ другіе; поэтому слѣдуетъ ничего не высказывать, а воздерживаться отъ сужденія (ἐπέχειν). Такъ какъ мы ничего не знаемъ о вещахъ, то онѣ для насъ безразличны (ἀδιάφορα); кто постоянно воздерживается отъ сужденій, тотъ избавленъ отъ душевныхъ волненій, которыя возникаютъ изъ ошибочныхъ представленій. Нравственная цѣнность ἐποχή (воздержаніе отъ сужденій) состоитъ въ томъ, что оно одно создаетъ *атараксію*, которая и для скептиковъ является нравственнымъ идеаломъ.

Одинаковое подчеркиваніе атараксіи у Эпикура и Пиррона, связанное съ самымъ рѣшительнымъ отклоненіемъ отъ научныхъ изслѣдованій, наводитъ, конечно, на мысль объ общемъ источникѣ обоихъ ученій, котораго надо искать въ представленіяхъ младшихъ послѣдователей Демокрита, какъ Анаксархъ и Навзифанъ, но на это нѣтъ никакихъ достовѣрныхъ указаній. Что демокритовское міросозерцаніе должно было оказаться болѣе благопріятнымъ квіетистической морали, чѣмъ телеологической системѣ, это само собой понятно, но какъ на гедонистическій поворотъ, такъ и на одностороннее подчеркиваніе протагоровскаго релятивизма, который былъ у Демокрита только второстепеннымъ моментомъ, можно смотрѣть только какъ на отпаденіе отъ Демокрита и возвращеніе къ софистикѣ.

Если бы оказалось, что авторомъ такъ называемыхъ 10 тропъ, въ которыхъ болѣе поздній скептицизмъ формулировалъ относительность воспріятія (срв. ниже), въ ихъ настоящей формѣ былъ не Пирронъ, тѣмъ не менѣе основная протагоровская мысль, заключающаяся въ нихъ, была ему вполнѣ близка. Что онъ далъ себѣ трудъ привести скептическое ученіе въ извѣстную систему, это видно изъ того подраздѣленія, которое давалъ въ своемъ изложеніи Тимонъ: надо изслѣдовать свойства вещей, наше правильное отношеніе къ нимъ и выгоду, которой мы можемъ ожидать отъ этого. Что эта выгода является собственной цѣлью всего изслѣдованія, это ясно самой собой. Атараксія это скептическая эвдемонія. При этомъ ἐποχή берется въ данномъ случаѣ не только въ теоретическомъ, но и въ практическомъ смыслѣ, какъ воздержаніе не только отъ сужденія, но и отъ оцѣнки и такимъ образомъ отъ желаній и чувствъ. Это напоминаетъ апатію стоиковъ, которая представляла изъ себя тоже воздержаніе отъ согласія. Въ обоихъ случаяхъ идеалъ мудреца является одинаково чуждымъ міру и одинаково отрицаетъ его. — Ἐποχή (которое называлось также ἀκαταληψία—непостиженіе) считалось самымъ характернымъ центральнымъ понятіемъ ихъ системы. Ея сторонниковъ называли нерѣдко прямо ἐφεκτικοί.

Цѣннымъ элементомъ въ этой скептической теоріи является то, что она выдвинула въ сужденіи волевой моментъ. Отказъ отъ συγκατάθεσις (со-

гласія) возможенъ только потому, что утвержденіе и отрицаніе и въ теоретическомъ сужденіи, какъ и при одобреніи или неодобреніи естественныхъ чувствъ и влеченій представляетъ собой актъ воли и поэтому ἐφ' ἡμῖν (зависитъ отъ насъ). Это ученіе обще скептикамъ и стоикамъ (срвн. выше стрн. 320). Вопросъ о томъ, насколько при этомъ одни зависѣли отъ другихъ, остается нерѣшеннымъ.

Ученіе скептиковъ приняло болѣе пригодную для науки и практики форму благодаря тому, что оно добилось на нѣкоторое время господства въ одной изъ большихъ школъ. *Аркезилай*, который слѣдовалъ за Кратесомъ въ качествѣ *главы школы* и умеръ въ 241 году, ввелъ это ученіе въ школу послѣдователей Платона, и оно утвердилось тамъ приблизительно на полтора столѣтія, это тотъ періодъ въ существованіи Академіи, который называютъ обыкновенно періодомъ *средней Академіи*. Наиболѣе значительнымъ представителемъ школы за это время были *Карнеадъ* изъ Кирены, умершій въ 129 году послѣ многолѣтняго руководства школой.

Изъ всей средней Академіи выдѣляются болѣе замѣтно только эти двѣ личности. Но оба они, повидимому, не оставили никакихъ сочиненій: ученіе Аркезилая записалъ его ученикъ и послѣдователь Лакидъ; въ томъ же отношеніи стоитъ Клитомахъ къ Карнеаду (умеръ около 170 г.). О нихъ у насъ есть только косвенныя свѣдѣнія, главнымъ образомъ—изъ трудовъ Цицерона, Секста Эмпирика и Діогена.

Аркезилай—его называли также Arcesilas—изъ Питаны въ Эоліи родился приблизительно въ 315 году, слушалъ Теофраста, а затѣмъ академиковъ, но испыталъ на себѣ вліяніе также со стороны мегарцевъ и вѣроятно Пиррона. Онъ славился какъ остроумный и находчивый ораторъ. Срвн. *A. Geffers* „De A.“ (Гёттингенъ, 1841.),—Его-же „De A. successoribus“ (Гёттингенъ 1845).

Въ научномъ отношеніи и по своему значенію его превосходилъ *Карнеадъ*, великій противникъ стоиковъ, произведенія которыхъ онъ изучалъ самымъ тщательнымъ образомъ и опровергалъ ихъ въ своихъ блестящихъ лекціяхъ. Онъ появляется въ посольствѣ философовъ въ Римѣ въ 155 году и подаетъ тамъ въ своихъ двухъ лекціяхъ въ защиту справедливости и противъ нея произведшій глубокое впечатлѣніе примѣръ in utramque partem disputare. Срвн. *Roulez* „De Carneade“ (Гентъ, 1824).

Имена остальныхъ см. у *Zeller'a* IV³ 498, 523 и сл.

Академическіе скептики усвоили, повидимому, отрицательную часть доктрины Пиррона въ главномъ въ неизмѣненной формѣ. Но, пользуясь ею, главнымъ образомъ, въ цѣляхъ

полемики со стоиками, они сконцентрировали эти аргументы на оспариваніи ученія противниковъ о критеріи истины. Въ этомъ отношеніи противъ нихъ выступилъ съ прямо уничтожающей діалектикой Карнеадъ, показавшій, какъ мало субъективный моментъ συγκατάθεσις (согласія) можетъ дать возможность вѣрно отличать истинное отъ ложнаго, и подвергъ вообще подробной критикѣ многочисленныя трудности, связанныя съ ихъ ученіемъ о καταληπτική φαντασία *). Но онъ направилъ свои возраженія и противъ гарантіи истины логическимъ ходомъ мысли, указавъ уже тогда, что каждое доказательство для дѣйствительности своихъ посылокъ требуетъ новаго доказательства и такъ дальше in infinitum, такъ такъ непосредственной достовѣрности не существуетъ.

Обращаетъ на себя вниманіе то, что эти платоники, повидимому, очень мало считались съ раціонализмомъ своей первоначальной школьной системы; они не пользуются имъ какъ аргументомъ противъ сенсуализма стоиковъ; болѣе того, они рѣшительно попускаются имъ, считая въ силу своего радикальнаго скептицизма и разумное познаніе невозможнымъ, но, повидимому, не дали прямого опроверженія его, а покончили съ нимъ скорѣе молчаливо. Если объ Аркезилаѣ разсказываютъ (Sextus Empiricus „Πυῤῥώνειοι ὑποτυπώσεις" I, 234 и сл.), что онъ пользовался скептикой, съ одной стороны, только какъ полемикой, съ другой, какъ духовной гимнастикой, тогда какъ въ тѣсныхъ кругахъ школы твердо держался платонизма, то въ этомъ справедливо, конечно, только то, что Академія ухватилась сначала за скептическіе аргументы только какъ за желанное средство борьбы противъ принимавшаго все болѣе угрожающіе размѣры соперничества стоиковъ и такимъ образомъ удалилась отъ собственнаго положительнаго ученія. При этомъ не только не исключается, но является вполнѣ вѣроятнымъ, что, если это явленіе имѣло мѣсто у руководителей школы, то въ самой школѣ, какъ и раньше, продолжала жить традиція платоновскаго ученія. Насколько силенъ былъ полемическій интересъ у схолярховъ, это особенно сильно видно именно у Карнеада, который на ряду съ этими формальными доводами направилъ противъ стоицизма еще многочисленные фактическіе аргументы и съ большимъ остроуміемъ боролся въ особенности противъ ихъ теологіи, телеологіи, детерминизма и ученія объ естественномъ правѣ.

Послѣдовательнымъ выводомъ изъ этихъ взглядовъ было и въ средней Академіи ἐποχή (воздержаніе отъ высказыванія

*) Представленіе, въ которомъ схвачена дѣйствительность. Какъ авторъ указывалъ раньше, понятіе это крайне спорно и толкуется различно.

сужденій). Тѣмъ не менѣе Аркезилай, а еще больше Карнеадъ видятъ, что практически это невозможно. Чтобы совершать поступки, человѣкъ долженъ одобрить опредѣленныя представленія и, если онъ отказывается отъ истины, то онъ долженъ удовольствоваться вѣроятнымъ (εὔλογον, ἀληθὲς φαινόμενον). Ни этическихъ принциповъ, ни познанія отдѣльныхъ жизненныхъ отношеній нельзя довести до степени несомнѣнной достовѣрности, но и волю приводятъ въ движеніе неясныя и не вполнѣ очевидныя представленія. Поэтому все дѣло заключается въ томъ, чтобы вѣрно опредѣлить степень вѣроятности различныхъ представленій. Такихъ степеней очень много, но особенно важны три ступени вѣроятности: самая низшая свойственна такому представленію, которое пріемлемо какъ таковое (πιθανή); болѣе высшую даетъ представленіе, устанавливающееся, кромѣ того, еще безъ противорѣчій въ общую связь представленій, къ которой оно принадлежитъ (πιθανὴ καὶ ἀπερίσπαστος), а самая высшая ступень вѣроятности присуща каждому элементу такой связи представленій, когда всѣ части въ ней провѣрены и въ отношеніи ихъ взаимнаго согласія (πιθανὴ καὶ ἀπερίσπαστος καὶ περιωδευμένη).

Содержаніе, которое вкладываетъ въ эту практическую вѣроятность Карнеадъ, покрывается во всѣхъ своихъ частяхъ ученіемъ древней Академіи о благахъ, такъ что вся система представляется попыткой разрушить на основѣ скептицизма догматическія ученія и обосновать академическую мораль.

Слѣдуетъ отмѣтить (и это опять-таки стоитъ въ связи съ духомъ времени), что теорія вѣроятности, развитая средней Академіей, порождена не логическимъ, а этическимъ интересомъ и только въ этомъ смыслѣ и примѣняется; однако, это не мѣшаетъ признать, что Карнеадъ, которому эта теорія обязана въ значительной степени своимъ развитіемъ, шелъ въ данномъ случаѣ по вполнѣ тонко-логическому пути, примыкая большею частью къ аристотелевской Топикѣ. Главнымъ источникомъ является Sextus Empiricus „Adversus mathematicos“, VII, 166 и сл.

Позже, скептицизмъ снова отдѣлился отъ Академіи, гдѣ пріобрѣли господство догматическо-эклектическія стремленія и распространился въ особенности въ кругахъ *эмпири-*

стовъ, занимавшихся медициной. Главными носителями этого ученія являются *Энесидемъ, Агриппа и Секстъ Эмпирикъ*.

Объ условіяхъ жизни этихъ людей у насъ имѣются только очень скудныя свѣдѣнія. Срвн. *P. S. Haas* „De philosophorum scepticorum successionibus" (Вюрцбургъ 1875). *E. Pappenheim*, Archiv für Geschichte der Philosophie I, 37 и сл., который считаетъ возможнымъ предположить, что у позднѣйшаго скептицизма была резиденція въ одномъ „незнакомомъ намъ городѣ Востока". Энесидемъ происходилъ изъ Кносса, училъ въ Александріи и написалъ Πυρρώνειοι λόγοι, которое посвятилъ академику Л. Туберу и отъ котораго сохранилось извлеченіе у Фотія. Если этотъ Туберъ былъ другомъ Цицерона, то дѣятельность Энесидема необходимо было бы отнести самое позднее къ срединѣ перваго столѣтія до Р. Хр. или же нѣсколько раньше. Однако это не вполнѣ достовѣрно, и Целлеръ перемѣщаетъ ее въ начало нашего лѣтосчисленія (Макколь относитъ ее даже къ 130 г. по Р. Хр.). Впрочемъ, вычисленіе по діадохіямъ при невозможности установить составъ школы скептиковъ очень сомнительно. *E. Saisset* „Le scepticisme: Enésidème, Paskal, Kant" (Парижъ, 1867). *P. Natorp* „Forschungen", 63 и сл., 256 и сл.

Объ Агриппѣ мы знаемъ только благодаря тому, что упоминается его ученіе о пяти тропахъ. Отъ многихъ остальныхъ скептиковъ до насъ дошли только имена: срвн. *Zeller*, V³, 2 и сл.

И о родинѣ и мѣстѣ жительства Секста Эмпирика, который жилъ около 200 г., у насъ тоже нѣтъ никакихъ достовѣрныхъ свѣдѣній. Его сочиненія, наоборотъ, образуютъ наиболѣе полный комплексъ скептическихъ ученій. Сохранились Πυρρώνειοι ὑποτυπώσεις (Пирроновы основоположенія) въ трехъ книгахъ и два другихъ труда, которые обыкновенно соединяются подъ названіемъ „Adversus mathematicos": одинъ изъ нихъ (книга 1—6) трактуетъ о дисциплинахъ общаго образованія, грамматикѣ, риторикѣ, геометріи, ариѳметикѣ, астрономіи и музыкѣ, другой (книга 7—11) критикуетъ логическія, психическія и этическія теоріи съ точки зрѣнія скептицизма. Срвн. *E. Pappenheim* „De Sexti Empirici librorum numero et ordine" (Берлинъ 1874)); *его же* „Lebensverhältnisse des Sextus Empiricus" (Берлинъ 1875); *онъ же* перевелъ и объяснилъ также наброски Пиррона (Лейпцигъ 1877). — *S. Haas* „Leben des Sextus E. (Бурггаузенъ, 1883); *онъ же* „Über die Schriften des Sextus E." (Фрейзингъ, 1883).

Эти *младшіе скептики* идутъ въ главной части своего ученія по пути старыхъ и напрасно пытаются отрицать свою зависимость отъ средней Академіи. Этотъ скептицизмъ расчленяетъ протагоровскіе доводы противъ познанія посредствомъ чувствъ,—впервые, повидимому, въ лицѣ Энесидема,—на десять такъ называемыхъ τρόποι (тропъ), которые трактуютъ—въ плохомъ распорядкѣ—объ относительности

частью воспринимающаго субъекта, частью воспринимаемаго объекта и отчасти, наконецъ, объ относительности связи между ними. Болѣе значительное явленіе представляютъ изъ себя пять тропъ, выставленныхъ Агриппой. Къ относительности воспріятій (ὁ ἀπὸ τοῦ πρός τι τρόπος) и къ взаимному оспариванію взглядовъ (ὁ ἀπὸ τῆς διαφωνίας) онъ присоединяетъ затронутую уже Карнеадомъ мысль, что доказательство требуетъ либо безконечнаго регресса предпосылокъ (ὁ εἰς ἄπειρον ἐκβάλλων), либо предполагаетъ непозволительнымъ образомъ недоказанныя предпосылки (ὁ ὑποθετικός), и, наконецъ, прибавляетъ къ этому разсужденіе (ὁ διάλληλος), что научное изслѣдованіе основываетъ свои доказательства на допущеніяхъ, которыя сами должны быть еще подтверждены тѣмъ, что надо доказать. Эти взгляды Агриппы привели его послѣдователей къ сведенію теоріи скептиковъ къ двумъ тропамъ. Познаніе по ихъ теоріи могло бы быть возможнымъ или въ силу непосредственной достовѣрности или посредственной; но первой не существуетъ, потому что нѣтъ критерія, который можно было бы противопоставить относительности всѣхъ представленій, а вторая была бы возможна только въ томъ случаѣ, если бы она могла найти свои посылки въ первой [1]).

Спорный вопросъ о томъ, дѣйствительно ли Энесидемъ, какъ сообщаетъ повидимому, и Секстъ, перекинулъ мостикъ для перехода отъ общей всѣмъ скептикамъ софистической теоріи объ ἰσοσθένεια τῶν λόγων (т.-е. что утвержденіе и отрицаніе каждаго положенія можетъ быть одинаково оспариваемо) къ воспроизведенію метафизическаго взгляда на относительность противоположностей, т.-е. къ гераклитовской системѣ, *Zeller* (V³ 34 и сл.) разрѣшилъ, повидимому, въ томъ смыслѣ, что тутъ недоразумѣніе, созданное изложеніемъ древнихъ авторовъ. Срвн. *E. Pappenheim* „Der angebliche Heraklitismus des Aenesidemus“ (Берлинъ, 1889).

Остроумно придуманные и введенные Агриппой новые тропы направлены въ особенности противъ теоріи Аристотеля объ ἄμεσα (непосредственно достовѣрнаго) (срвн. стр. 261) и приближаются къ той апоріи, которая была недавно выставлена Миллемъ противъ силлогистики: по этой апоріи общія посылки, которыя должны обосновать въ силлогизмѣ данное частное сужденіе, сами уже нуждаются въ немъ для своего обоснованія. Срвн. Sextus Empiricus „πυρρώνειοι ὑποτυπώσεις“ II 194 и сл. — *J. St. Mill* „System

---

[1]) Sextus Empiricus „Πυρρώνειοι ὑποτυπώσεις“ I, 178.

der deductiven und inductiven Logik" II 3,2 (Переводъ *Gomperz'a* I 188 и сл. *) *Chr. Sigwart.* „Logik" I, § 55,3 **).

Въ связи со взглядами школъ врачей-эмпиристовъ, которые, отклоняя всѣ этіологическія теоріи, ограничивались только медицинскимъ наблюденіемъ (τήρησις,—срвн. стр. 111 и сл.), стоятъ подробныя изслѣдованія, которыя скептики посвящали понятію *причинности* со времени Энесидема, раскрывая разнообразныя діалектическія и метафизическія трудности этого понятія: ея относительность, отношеніе между причиной и дѣйствіемъ во времени, многочисленность причинъ для каждаго отдѣльнаго случая дѣйствительности, недостаточность гипотезъ, требующихъ опять-таки причиннаго объясненія и т. д. Срвн. *C. Hartenstein* „Über die Lehren der antiken Skepsis" (Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik) 1888, т. 93.

§ 49. Четыре великія философскія школы, которыя существовали рядомъ другъ съ другомъ въ Академіи, въ Лицеѣ, въ Стоѣ и въ Садахъ, находились другъ съ другомъ въ теченіе 2-го и 3-го столѣтія въ горячей, болѣе того страстной враждѣ. Эта борьба продолжалась еще много позже въ настолько ясно выраженной формѣ, что со времени Марка Аврелія въ аѳинскомъ „университетѣ" были устроены для нихъ оплачивавшіяся государствомъ отдѣльныя каѳедры. Тѣмъ не менѣе въ этихъ взаимныхъ треніяхъ различныя ученія пришли къ такому примиренію, что въ первомъ столѣтіи до Р. Хр. въ этихъ школахъ (меньше всего во всякомъ случаѣ въ эпикурейской, которая сохраняетъ относительно неизмѣнный видъ) замѣчается тенденція менѣе рѣзко подчеркивать различія между ученіями, выдвигать въ различныхъ системахъ все, что можно совмѣстить со всѣми ими, и столковаться относительно того общаго, которымъ они обладали въ своихъ самыхъ общихъ ученіяхъ о морали.

Къ такимъ *синкретическимъ* тенденціямъ склонялась сначала въ силу своей первоначальной сущности въ особенности школа стоиковъ и со временъ *Панэція* и *Посейдонія* она включила въ свое ученіе кой-какіе платоновскіе и аристотелевскіе элементы, смягчивъ свой этическій ригоризмъ и обогативъ кругъ своихъ научныхъ интересовъ. Основная

*) Дж. Ст. Милль „Логика" перев. первый подъ ред. Лаврова (2 изд. 1876), второй подъ ред. Ивановскаго (М. 1898).

**) Зигвартъ „Логика" перев. Давыдова, 1909.

телеогпческая черта ихъ міровоззрѣнія оказалась при этомъ самымъ дѣйствительнымъ связующимъ средствомъ, и именно потому эпикуреизмъ остался болѣе или менѣе исключеннымъ изъ этого процесса сліянія.

Въ какой сильной степени, съ другой стороны, аристотелевская школа могла при извѣстныхъ условіяхъ пойти навстрѣчу этимъ вѣяніямъ, это доказываетъ псевдоаристотелевское сочиненіе περὶ κόσμου[1]) (о космосѣ), которое по всей вѣроятности было написано однимъ изъ перипатетиковъ и при томъ, надо полагать, на поворотѣ къ нашему лѣтоисчисленію. Оно содержитъ интересную попытку соединить аристотелевскій теизмъ съ стоическимъ пантеизмомъ такимъ образомъ, чтобы хотя и признавалась трансцендентность божественнаго духа, но чтобы цѣлесообразное устройство міра обусловливалось постояннымъ присутствіемъ вездѣ его формирующей силы и при этомъ тѣмъ не менѣе эта сила разсматривалась бы по отношенію къ божественной сущности относительно самостоятельной.

Срвн. литературу у *Zeller'a* IV^3 631, 3, а также и присоединенное тамъ разъясненіе; къ этому см. *его же* статью въ Sitzungsberichte der Berliner Akademie, 1885, стр. 399 и сл. Роль посредствующаго звена между перипатетической и платоновской этикой играеть по мнѣнію *Zeller'a* (IV^3 647 и сл.) псевдоаристотелевская работа περὶ ἀρετῶν καὶ κακιῶν (о добродѣтеляхъ и порокахъ).

Къ различенію сверхміровой сущности и дѣйствія силы Бога, совершающагося внутри міра, въ произведеніи περὶ κόσμου (о космосѣ) присоединяется родственное богословію стоиковъ пониманіе степеней божественныхъ силъ, при чемъ перипатетическое ученіе о πνεῦμα (срв. приведенныя выше—примѣчаніе 1-ое, стр. 113—произведенія *H. Siebeck'a*) образуетъ натурфилософское промежуточное звено.

Мысль о сліяніи главныхъ телеологическихъ системъ, имѣвшая такое рѣшающее значеніе для послѣдующаго времени, была, повидимому, впервые высказана въ принципіальной формѣ Академіей. Одинъ изъ ея членовъ *Филонъ изъ Лариссы* (87 г. до Р. Хр.) прежде другихъ оставилъ скептицизмъ и вернулся къ догматическому взгляду, утверждая, что онъ несмотря на всю внѣшнюю полемическую сторону,

---

[1]) Напечатано въ собр. соч. Аристотеля стр. 391 и сл.

внутренне всегда оставался дѣйствительнымъ ученіемъ школы. Но въ его изложеніи это ученіе только въ очень незначительной мѣрѣ приближается къ настоящему платонизму. Болѣе значительный ученикъ его *Антіохъ изъ Аскалона*, слушателемъ котораго въ Аѳинахъ былъ Цицеронъ зимою съ 79 на 78 годъ, отстаивалъ тотъ взглядъ, что платоновская и аристотелевская системы представляютъ изъ себя только различныя выраженія одной и той же вещи, которая съ нѣкоторыми терминологическими измѣненіями появляется въ заключеніи и въ стоицизмѣ.

I. Grysar „Die Akademiker Philon und Antiochus" (Кёльнъ, 1849).— *C. F. Hermann* „De Philone Larissaeo" (Геттингенъ, 1851 и 1855).—*C. Chappe* „De Antiochi Ascalonitae vita et doctrina" (Парижъ, 1854). — *R. Hoyer* „De Antiocho Ascalonita" (Боннъ 1883).

Правда, платонизмъ этой третьей (или, иначе, четвертой и пятой) Академіи можно отыскать почти только въ ея этическомъ ученіи. Ученіе объ идеяхъ оставлялъ въ сторонѣ еще даже Антіохъ, хотя при разрывѣ съ скептическимъ эпизодомъ въ жизни школы онъ дѣйствовалъ гораздо энергичнѣе, чѣмъ Филонъ. Метафизика и физика находятся у обоихъ все еще на второмъ планѣ, а теорія познанія, какъ и этика, разсматриваются по меньшей мѣрѣ столько же въ духѣ стоиковъ, какъ и въ духѣ Платона. Продолжателями направленія Антіоха считаются александрійцы Эвдоръ, Арей, Дидимъ и Потамонъ.

Усвоеніе греческой философіи римлянами носило естественнымъ образомъ вполнѣ эклектическій характеръ. Когда римляне, преодолѣвъ свою первоначальную антипатію, пошли въ школу греческой науки, они принесли съ собой туда со свойственнымъ имъ практическимъ смысломъ потребность въ этической оріентировкѣ и въ необходимомъ для государственнаго человѣка общемъ образованіи. Не заботясь о тонкостяхъ и изощренныхъ уловкахъ школьной борьбы, они старались взять изъ различныхъ системъ то, что имъ наиболѣе подходило, и производили этотъ выборъ съ той точки зрѣнія, что истина должна быть найдена въ такомъ убѣжденіи, которое было бы ясно всѣмъ въ силу своей естественной очевидности и давало бы возможность использовать его. Но наиболѣе пригоднымъ для этой точки зрѣнія „здраваго человѣческаго разсудка" оказался сначала пробабилизмъ средней Академіи и ученіе стоиковъ consensus gentium.

Въ этомъ смыслѣ *Цицеронъ* оказалъ своимъ соотечественникамъ большую услугу, изложивъ греческую философію въ прекрасной формѣ. На ряду съ нимъ слѣдуетъ назвать его друга *Варрона* и школу *Секстіевъ*, которая процвѣтала короткое время на поворотѣ къ нашему лѣтосчисленію. Въ особенности Цицеронъ, не имѣя самостоятельнаго философскаго значенія, добился многаго, прививъ философское содержаніе греческаго образованія всей латинской литературѣ, и, оплодотворивъ ее такимъ образомъ въ культурно-историческомъ отношеніи, распространилъ ее за предѣлы Римскаго государства.

E. Zeller, „Über die Religion und Philosophie bei den Römern" (Virch. Holz. Vortr. Берлинъ, 1866). — *Durand de Laur*, „Le mouvement de la pensée philosophique depuis Cicéron jusqu'à Tacite" (Парижъ, 1874) *).

Боязнь болѣе строгихъ римлянъ передъ тѣмъ, что новая мудрость подорветъ древніе нравы государства, привела еще въ 161 году до Р. Хр. къ сенатскому рѣшенію, которымъ философы и риторы изгонялись изъ Рима; но со средины столѣтія — въ чемъ немалую роль сыграло аѳинское посольство философовъ (въ которомъ принимали участіе Карнеадъ, Критолай и Діогенъ) въ 156/55 гг. —начался неудержимый притокъ греческой философіи и въ духовную жизнь римлянъ, сначала черезъ посредство греческихъ учителей въ Римѣ, а затѣмъ и въ силу того, что у молодыхъ римлянъ стало обычаемъ совершенствовать свое образованіе въ центрахъ греческой науки,—въ Аѳинахъ, Родосѣ, Александріи.

М. Туллій *Цицеронъ* (106—43) слушалъ въ Аѳинахъ и Родосѣ греческихъ философовъ всѣхъ школъ и многое читалъ, такъ что, когда въ послѣдніе годы своей жизни онъ взялся за мысль изложить греческую философію въ подходящей для римлянъ формѣ, то къ его услугамъ оказался богатый матеріалъ, изъ котораго онъ довольно быстро составилъ безъ особаго научнаго выбора, но съ большимъ тактомъ и пониманіемъ того, что подходитъ для Рима, свои книги. Сохранились: Academica (отчасти), De finibus bonorum et malorum, Disputationes Tusculanae **), De officiis ***), Paradoxa, De amicitia, De senectute, De natura deorum ****), De fato (въ неполномъ видѣ), De divinatione, De republica (только часть его); въ видѣ отрывковъ—Hortensius, Consolatio, De legibus. Цицеронъ не скрываетъ, что

*) На русск. яз. Ѳ. Зѣлинскій, „Раннее христіанство и римская философія" въ „Вопросахъ философіи и психологіи", 1903 № 1.

**) „Тускуланскія бесѣды", пер. Садова, „Вѣра и Разумъ", 1886 и 87.

***) „Объ обязанностяхъ", пер. Волкова (1761).

****) „О природѣ боговъ", перев. Блажеевскаго, „Гимназія", 1892—93 и отдѣльно.

онъ въ существенныхъ чертахъ только переводитъ греческіе оригиналы. Во многихъ случаяхъ оказалось возможнымъ установить источники, которыми онъ пользовался. Изъ очень богатой литературы (*Überweg-Heinze* I[7] 283 и сл.) слѣдуетъ упомянуть *A. B. Krische* „Forschungen“, т. I: Die theologischen Lehren der griechischen Denker, eine Prüfung der Darstellung Cicero's“ (Геттингенъ, 1840).—*J. F. Herbart*, „Über die Philosophie des Cicero“ (1811, Собр. соч. XII, 167 и сл).—*R. Kühner* „M. T. Cic. in philosophiam eiusque partes merita“ (Гамбургъ, 1825).—*C. F. Hermann* „De interpretatione Timaei dialogi a Cicerone relicta (Геттингенъ, 1842).—*I. Klein* „De fontibus Topicorum Ciceronis“ (Боннъ, 1844). — *Th. Schiche* „De fontibus librorum Ciceronis qui sunt de divinatione“ (Іена. 1875).—*K. Hartfelder* „Die Quellen von Ciceros de divinatione“ (Фрейбургъ въ Брейзгау, 1878).—Особенно же *R. Hirzel* „Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften“ (III т., Лейпцигъ, 1877—83) *).

Въ теоріи познанія Цицеронъ присоединяется къ средней Академіи, какъ къ самому скромному, послѣдовательному и въ то же время самому элегантному виду философскаго размышленія. Сообразно съ этимъ онъ занимаетъ въ метафизическомъ отношеніи скептическую позицію, а къ физическимъ проблемамъ остается большею частью равнодушнымъ, въ вопросахъ же морали онъ не удовлетворяется вѣроятностью и становится въ этомъ вопросѣ и въ принадлежащихъ сюда отдѣлахъ естественной религіи (безсмертія, бытія Бога, цѣлесообразнаго устройства міра) подъ защиту стоическаго consensus gentium. Тѣмъ не менѣе κοιναὶ ἔννοιαι (общія понятія) онъ понимаетъ не въ смыслѣ стоическаго προλήψεις (понятія), а, наоборотъ, какъ прирожденныя, данныя природой и потому непосредственно достовѣрныя убѣжденія. Въ изложеніи ихъ, которое Цицеронъ даетъ съ повышеннымъ настроеніемъ, и заключается его сила.

И его другъ, ученый М. Теренцій *Варронъ* (116 — 27 гг.), настолько подробно изучалъ исторію греческой философіи, что онъ различалъ въ ней 288 сектъ. Но въ эклектизмѣ Антіоха изъ Аскалона онъ нашелъ ихъ правильное сочетаніе, къ которому онъ, съ своей стороны, прибавилъ нѣсколько больше стоическихъ элементовъ въ духѣ Панэція. У него онъ заимствовалъ въ особенности различеніе философской, поэтической и гражданской религіи. Его отрывки обѣщаютъ еще кой-какія свѣдѣнія изъ исторіи эллинистической науки. Срвн. *E. Norden* „Beiträge“, стр. 428 и сл.

---

*) На русск. яз. можно указать: *Вѣковъ* „Сочиненіе Цицерона о государствѣ“, въ Журналѣ Министерства Народнаго Просвѣщенія 1881.— *Адріановъ* „Цицеронъ“, 1889.—*Гордіевичъ* „Главныя черты практической этики Цицерона“, 1899. — *Архангельскій* „О высшихъ цѣляхъ жизни и образованіи“, 1877.—*Молоденскій* „De officiis Цицерона и Св. Амвросія Медіоланскаго“, въ Журналѣ „Вѣра и Разумъ“, 1887.—*Зѣлинскій* „Цицеронъ въ исторіи европейской культуры“, въ журн. „Вѣстникъ Европы“, 1896 II и какъ предисловіе къ „М. Т. Цицеронъ, полное собраніе рѣчей въ русскомъ переводѣ“, подъ ред. и съ примѣчаніями Ѳ. Зѣлинскаго.

Еще ближе къ стоицизму стоитъ ученіе Секстіевъ. Дѣятельность перваго изъ нихъ *Квинта Секстія* простирается даже въ глубь эпохи Августа. За нимъ слѣдовали его сынъ, носившій то же имя, и *Сотіонъ* изъ Александріи, уважаемый учитель Сенеки, наряду съ нѣсколькими другими лицами. (*Zeller*, IV³, 676 и сл.). Эта школа скоро прекратила свое существованіе, потому что она жила, повидимому, только личнымъ впечатлѣніемъ, которое производило полная достоинства проповѣдь морали Секстіевъ. Нѣкоторыя изъ ихъ сентенцій сохранились въ сирійской переработкѣ (изд. *Gildemeister*, Боннъ, 1873). Содержаніе ихъ образуетъ въ существенныхъ чертахъ стоическая мораль, впрочемъ, въ извѣстномъ смѣшеніи (вѣроятно подъ вліяніемъ Сотіона) съ старопиѳагорейскими предписаніями.

Эта эклектическая популярная философія въ той формѣ, какъ ее изложилъ Цицеронъ, существовала на протяженіи всего древняго времени не въ видѣ школьнаго ученія, а какъ убѣжденіе образованныхъ людей. Наиболѣе выдающееся литературное явленіе, въ которомъ оно позже нашло свое внѣшнее выраженіе, представляетъ извѣстный врачъ Клавдій Галенъ (умершій около 200 г.), увѣковѣчившій свое имя въ исторіи формальной логики неудачнымъ изобрѣтеніемъ названной по его имени, т. называемой, четвертой фигуры силлогизма. О его философіи срвн. *K. Sprengel* „Beiträge zur Geschichte der Medicin", I 117 и сл. — *Ch. Daremberd*, „Essai sur Galien considéré comme philosophe" (въ его изданіи отрывковъ комментарія къ Тимею, Парижъ — Лейпцигъ, 1848). — Затѣмъ рядъ работъ *E. Chauvet* (Каенъ и Парижъ, 1860—82).—О галеновской фигурѣ см. *Ueberweg* „Logik", § 103.

§ 50. То обстоятельство, что̀ платоновскій имматеріализмъ не могъ вначалѣ утвердиться въ образованныхъ греческихъ и римскихъ кругахъ, и поэтому различныя школы сошлись въ томъ, что наряду съ холодной разсудочной естественной религіей перенесли весь паѳосъ своихъ убѣжденій въ область этики, объясняется послѣдующимъ вліяніемъ софистическаго просвѣщенія, разрушившаго вѣру во все сверхъестественное. Но за это время *религіозное настроеніе* народовъ Римскаго государства возросло до степени могучей тоски по спасительному убѣжденію и то же настроеніе проникало все больше и больше и въ философію. Эллинская вѣра въ самодовлѣніе земной жизни была въ массѣ утрачена, а на ея мѣсто вступило то лихорадочное исканіе высшаго таинственнаго удовлетворенія, которое нашло себѣ выраженіе въ томъ, что масса стала въ своихъ поискахъ прибѣгать ко всякаго рода чужимъ фантастическимъ культамъ. И въ философіи точно также исчезла вѣра въ совершенное

довольство и самодовлѣніе „мудреца“ и уступила свое мѣсто потребности ждать блаженства и избавленія отъ міра, котораго не давала добродѣтель,—отъ какой-либо высшей власти. И вотъ когда такимъ образомъ надорванное сознаніе древняго міра воспрянуло въ тоскѣ по неземной помощи, философія перешла отъ сенсуализма и реализма, которые господствовали въ послѣаристотелевское время, *къ мистицизму* и, повинуясь глубочайшей внутренней потребности, прибѣгло къ тому міровоззрѣнію, которое противопоставляетъ другъ другу чувственный и сверхчувственный міръ,—къ *платонизму.*

Центромъ этого движенія была *Александрія*, гдѣ при самомъ оживленномъ общеніи народовъ Востока и Запада совершилось также въ самыхъ широкихъ размѣрахъ сліяніе религій. Здѣсь, на поворотѣ къ нашему лѣтосчисленію выдвигается два направленія *мистическо-религіознаго платонизма*, изъ которыхъ одно ближе подходитъ къ греческой жизни, другое—къ восточной: такъ называемый неопиѳагореизмъ и іудейско-александрійская философія. Но оба эти направленія ставятъ себѣ, повидимому, задачу разработать въ научную теорію съ помощью платонизма воззрѣнія, лежавшія въ основѣ пиѳагорейскихъ мистерій.

J. Simon „Histoire de l'ecole d'Alexandrie“, (Парижъ, 1843 и сл.).—*E. Matter* „Essai sur l'école d'Alexandrie“ (Парижъ, 1840 и сл.).—*E. Vacherot* „Histoire critique de l'école d'Alexandrie“ (Парижъ, 1846 и сл.).

Срвн. W. *Thirsch* „Politik und Philosophie in ihrem Verhältniss zur Religion unter Trojan, Hadrian und den Antoninen“ (Марбургъ, 1853 и сл.).—*Th. Ziegler* „Über die Entstehung der alexandrinischen Philosophie“ (Philologenversammlung, 1882 г.).

Что такъ называемый неопиѳагореизмъ является только особымъ развѣтвленіемъ эклектическо-религіознаго платонизма, это ясно само собой изъ содержанія его ученія: у него очень мало общаго съ оригинальной пиѳагорейской философіей (§ 24), но зато тѣмъ больше сродства съ религіознымъ духомъ пиѳагорейскихъ мистерій. А этотъ послѣдній, какъ доказалъ *Целлеръ* (срвн. главнымъ образомъ *Zeller* V³, 325 и сл.), до такой степени общъ ему съ іудейской сектой *Ессеевъ*, что мы въ правѣ искать источника возникновенія этой секты и ея новыхъ религіозныхъ взглядовъ въ соприкосновеніи іудейства съ этими орфическо-пиѳагорейскими мистеріями. Практическимъ слѣдствіемъ этого соприкосновенія явилось возникновеніе въ Палестинѣ секты Ессеевъ, а теоретическимъ — появленіе въ Александріи филоновской философіи.

Пиѳагорейское общество, потерявшее въ теченіе четвертаго столѣтія до Р. Хр. характеръ философской школы, но удержавшее навсегда, какъ полагаютъ, характеръ мистерій и связанный съ нимъ аскетическій образъ жизни, выступаетъ въ послѣднемъ столѣтіи до Р. Хр. снова съ философскими, въ значительной мѣрѣ религіозно окрашенными ученіями и развиваетъ ихъ на протяженіи двухъ ближайшихъ столѣтій въ обширной литературѣ, которую оно почти цѣликомъ приписываетъ Пиѳагору или древнимъ пиѳагорейцамъ, въ особенности Архиту. Изъ лицъ, являющихся представителями этого направленія и называемыхъ поэтому *неопиѳагорейцами*, слѣдуетъ назвать прежде всего *П. Нигидія Фигула*, друга Цицерона, затѣмъ Сотіона, друга *Секстіевъ* (срвн. § 49), главнымъ же образомъ *Аполлонія* изъ *Тіаны* и Модерата изъ Гадеса, изъ болѣе поздняго времени—Никомаха изъ Геразы и *Нуменія* изъ *Апамеи*.

M. Herz „De Nigidii Figuli studiis atque operibus“ (Берлинъ 1845). Къ этому см. диссертаціи *Breysig'a* (Берлинъ, 1854) и Klein'a (Боннъ, 1861).

Аполлоній представлялся самъ себѣ и другимъ идеаломъ неопиѳагорейской мудрости и надѣлалъ много шуму во времена Нерона, выступивъ въ роли основателя новой религіи. Его жизнь была описана Филистратомъ (около 220 г.) въ разукрашенномъ приключеніями видѣ. (Изданія *Wettermann'a* Парижъ, 1848 г. и *Kayser'a*, Лейпцигъ, 1870/71).—Срвн. *Chr. Baur* „Appolonius von Tyana und Christus“ (въ Drei Abhandlungen, Лейпцигъ, 1876 г.); дальнѣйшую литературу см. у *Überweg-Heinze* I[4], 300.

Нуменій, который жилъ во второй половинѣ второго столѣтія, находится уже подъ вліяніемъ Филона и, вѣроятно, также подъ вліяніемъ гностиковъ. Для него является характернымъ ученіе о трехъ богахъ о наивысшемъ сверхчувственномъ богѣ; о деміургѣ, формирующемъ матерію, и объ устроенной, такимъ образомъ, вселенной (срвн. *F. Thedinga* „De N. Philos. plat.“ Боннъ, 1875 г.). Отъ его младшаго современника Никомаха остались еще ариѳметическія и музыкальныя произведенія.

О ложно приписанной Пиѳагору литературѣ, которая объясняется главнымъ образомъ потребностью школы въ освященіи своего ученія авторитетомъ см. у *Fr. Beckmann* „Die Pythagoreorum reliquiis (Берлинъ, 1884) и *Zeller* V[3] 100 и сл. *).

---

*) На русск. яз.: *Новицкій* „Постепенное развитіе древнихъ философскихъ ученій въ связи съ развитіемъ языческихъ вѣрованій“ (IV т., Кіевъ, 1891).—*Писаревъ*. „Объ Аполлоніи Тіанскомъ“.

Неопиѳагореизмъ соединяетъ монотеизмъ точь-въ-точь тѣмъ же способомъ, какой мы встрѣчаемъ у старыхъ пиѳагорейцевъ, у Платона и въ систематическомъ развитіи у стоиковъ, съ фантастическимъ культомъ своихъ низшихъ боговъ и демоновъ, но съ помощью платоно-аристотелевскаго ученія онъ преобразуютъ его въ почитаніе *Бога, какъ чистаго духа*, которому человѣкъ долженъ служить не внѣшними жертвами и поступками, а духовно, безсловесной молитвой, добродѣтелью и мудростью. Въ качествѣ распространителя этого чистаго познанія Бога и этого высшаго богослуженія Аполлоній и странствовалъ по древнему міру: Пиѳагоръ и онъ почитались какъ самые совершенные изъ людей, въ которыхъ дано божественное откровеніе. Научное же значеніе школы состоитъ въ томъ, что она соединяетъ съ этимъ культомъ и извѣстные философскіе взгляды. Элементы ихъ, правда, встрѣчаются всѣ у Платона, Аристотеля, а отчасти также у стоиковъ, но отличаются отъ остальныхъ морализирующихъ ученій этого времени живостью своего теоретическаго интереса, который,—хотя и несамостоятельно и непродуктивно, — распространяется также на логическіе и физическіе вопросы.

Основной посылкой при этомъ является рѣзкій дуализмъ духа и матеріи, а именно въ томъ смыслѣ, что духъ представляетъ изъ себя добрый, чистый принципъ, матерія же злой и нечистый. Поэтому хотя Богъ и здѣсь изображается въ духѣ стоиковъ какъ вносящее въ весь міръ жизнь πνεῦμα (духъ), тѣмъ не менѣе, съ другой стороны, онъ освобождается въ этомъ ученіи отъ всякаго соприкосновенія съ матеріей, которая могла бы осквернить Его. Поэтому онъ не можетъ непосредственно воздѣйствовать на матерію, а для этой цѣли вводится между Богомъ и матеріей посредникъ въ лицѣ деміурга (изъ платоновскаго Тимея, см. стр. 226). Но на *идеи*, по которымъ онъ образуетъ этотъ міръ, неопиѳагорейцы смотрятъ только какъ на *служащія прообразами представленія въ божественномъ духѣ* и онѣ съ такой же фантастичностью отчасти отождествляются съ числами, отчасти приводятся съ ними въ таинственную связь, въ которую ихъ началъ ставить уже Платонъ и его ближайшіе ученики.

Вмѣстѣ съ тѣмъ онѣ являются тѣми формами (въ аристотелевскомъ смыслѣ), по которымъ матерія принимаетъ опредѣленный видъ. Въ промежуточномъ царствѣ, расположенномъ по ступенямъ между Богомъ и матеріей, находятъ себѣ мѣсто выше человѣка демоны и боги небесныхъ свѣтилъ.

Метафизическому дуализму соотвѣтствуетъ антропологическій, по которому духъ, заключенный въ наказаніе въ темницу въ видѣ тѣла, долженъ снова добыть себѣ свободу путемъ очищеній и искупленій, умерщвленіемъ своихъ земныхъ желаній и вѣрною божественнымъ завѣтамъ жизнью. Платоновское дѣленіе души на три части (въ смыслѣ Тимея) сливается съ аристотелевскимъ ученіемъ о νοῦς (разумѣ); безсмертіе излагается въ (отчасти сознательно) миѳической формѣ переселенія душъ. Подавленіе чувственности— такова та этическо-религіозная задача, выполнить которую человѣку помогаютъ божественное откровеніе, говорящее устами святыхъ людей, какъ Пиѳагоръ и Аполлоній, и служащіе посредствующимъ звеномъ демоны.

Такое ученіе, какъ они утверждаютъ, изложилъ какъ откровеніе Пиѳагоръ въ своемъ тайномъ союзѣ и облекъ его въ образную форму ученія о числахъ. У него заимствовалъ это ученіе Платонъ. Болѣе поздніе авторы, въ особенности Нуменій относятъ это откровеніе къ еще болѣе далекимъ временамъ: они приписываютъ его Моисею,—рѣшающее значеніе имѣлъ тутъ примѣръ Филона.

Рѣшающее значеніе, какое имѣла основная противоположность добра и зла для неопиѳагорейскаго міровоззрѣнія, заставляетъ видѣть въ этой философіи продолженіе ученія древней Академіи; промежуточнымъ историческимъ звеномъ служитъ эклектическій платонизмъ,—вѣроятно, въ томъ видѣ, какъ Посейдоній соединилъ его съ ученіемъ стоиковъ. Срвн. *R. Heinze* „Xenokrates“, стр. 156.

Существенное отклоненіе неопиѳагореизма отъ платоновской метафизики состоитъ въ томъ, что идеи (и числа) лишаются въ немъ своей метафизической самостоятельности и обращаются въ мысли божественнаго духа. Такой взглядъ пріобрѣлъ затѣмъ рѣшающее значеніе и для неоплатонизма, (Срвн., между прочимъ, стр. 200 и сл.). Очень далеко простирающееся значеніе этого измѣненія лежитъ въ томъ, что имматеріальная субстанція мыслится какъ духъ, т.-е. какъ *сознательный чисто внутренній факторъ*. Начало такого взгляда надо искать въ аристотелевскомъ νόησις νοήσεως (мышленіи мышленія), а его дальнѣйшаго развитія—въ ученіи стоиковъ. У нихъ содержаніе представленій (τὸ λεκτόν) противопоставлялось какъ нетѣлесное предметамъ, которые всѣ по ихъ теоріи представляли тѣла.

Вполнѣ развернулась эта тенденція въ выставленномъ Филономъ понятіи божественной личности.

Неопиѳагореизмъ представляетъ первую систему, которая высказываетъ принципъ авторитета въ формѣ *божественнаго откровенія* и такимъ путемъ создаетъ въ противоположность сенсуализму и раціонализму почву для мистическаго направленія античнаго мышленія. Святые этой философской религіи это—люди, удостоенные благодати Божіей, которымъ открылось чистое ученіе. Теоретически этотъ новый источникъ познанія обозначается здѣсь еще какъ νοῦς (разумъ), какъ непосредственная интуиція умопостигаемаго (νοητόν) и его отличаютъ какъ отъ διάνοια (разсудочнаго познанія), такъ и отъ δόξα (вѣроятнаго познанія) и αἴσθησις („воспріятія"—чисто эмпирическаго познанія).

Ученіе о демонахъ даетъ теоретическій базисъ для своеобразнаго сплетенія этого монотеизма съ культами мистерій: оно основывается на потребности заполнить пропасть между трансцендентностью Бога и міромъ. Но оно даетъ возможность ввести въ эту систему всякія формы вѣры и культа, какъ бы онѣ ни были фантастичны. Въ связи съ этимъ ученіемъ стоитъ также подробно изложенная *мантика*, которую неопиѳагорейцы переняли у стоиковъ.

Въ близкомъ родствѣ съ этимъ ученіемъ стоитъ также своеобразное сліяніе платонизма съ іудейскимъ религіознымъ ученіемъ, которое совершилось въ началѣ нашего лѣтосчисленія въ такъ называемой *александійской религіозной философіи*. Ея носителемъ является *Филонъ* изъ Александріи.

A. Gfrörer „Philon und die alexandrinische Theosophie" (2 изд. Штуттгардтъ, 1835).—*F. Dähne* „Die judisch-alexandrinische Religionsphilosophie" (Галле, 1834).—*M. Wolff* „Die philonische Philosophie" (2 изд. Готенбургъ, 1858). Къ ученію о λόγος (Логосъ) см.: *F. Keferstein* „Philonische Lehre von dem göttlichen Mittelwesen" (Лейпцигъ, 1846).—*I. Bucher* „Philonische Studien" (Тюбингенъ, 1848).—*Ferd. Delauney* „Philon d'Alexandrie" (Парижъ, 1867). — *I. Réville* „Le logos d'aprés Philon" (Женева, 1877).— Кромѣ того, см. исторію іудейства Iost'a, Grätz и Abr. Geiger'a.—*Ewald* „Geschichte des Volkes Israel", а также *A. Dorner* „Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi" и др. труды по исторіи догмы. Дальнѣйшую литературу см. у *Ueberweg-Heinze*, I, 292 и сл.

Филонъ (приблизительно отъ 25 г. до Р. Хр. до 50 г. п. Р. Хр.) происходилъ изъ одной еврейской семьи, занимавшей очень почетное положеніе и жившей въ Александріи. Онъ руководилъ въ 39/40 г. тѣмъ посольствомъ, которое александрійскіе евреи отправили къ Калигулѣ. Его сочиненія (среди нихъ часть неподлинныхъ и сомнительныхъ) издали *Sh. Mangey* (Лондонъ, (1742), *C. E. Richter* (Лейпцигъ, 1838 и сл.) и стереотипное изданіе—*Tauchnitz* (Лейпцигъ, 1851 и сл.). Срвн. *Ch. G. L. Grossman* „Quaestiones Philoneae" (Лейпцигъ, 1829) и другія работы.— *Iac. Bernays* „Die

unter Philon's Werken stehende Schrift über die Ewigkeit der Welt" (Abhandlungen der Berliner Akademie, 1887). О сочиненіи περί τοῦ πάντα σπουδαῖον εἶναι ἐλεύθερον срвн. *K. Ausfeld* (Гёттингенъ, 1887) и P. Wendland Archiv für Geschichte der Philosophie 1, 509 и сл.—*H. v. Arnim* „Quellenstudien zu Philo" (Берлинъ, 1889).—*I. Drummond* „Ph. Iud". (Лондонъ, 1889). — *M. Freudenthal* „Die Erkenntnistheorie Philon's" (Берлинъ, 1891) *).

Уже съ средины второго столѣтія до Р. Хр. замѣчается вліяніе греческой философіи, въ особенности платоновскихъ, стоическихъ и аристотелевскихъ теорій на истолкованіе Священнаго Писанія у евреевъ (Аристобулъ, Аристей и т. д.). Все сколько-нибудь принципіально значительное въ этомъ отношеніи выразилось въ ученіи Филона.

Въ философіи Филона выступаетъ значительно рѣзче, чѣмъ въ какой-либо иной формѣ александрійской философіи *трансцендентность Бога.* Она ставитъ его такъ высоко надъ всѣмъ конечнымъ, что его можно опредѣлить собственно только отрицательнымъ образомъ, путемъ отрицанія всѣхъ эмпирическихъ качествъ (ἄποιος) и въ совершенно абстрактной формѣ какъ абсолютное бытіе (τό ὄν—по платоновскому принципу также τὸ γεννικώτατον—самое благородное), которое выше всѣхъ представляемыхъ человѣкомъ совершенствъ, а также и добродѣтели и мудрости. Но вмѣстѣ съ тѣмъ божественная сущность является и той силой, которая въ своей благости формируетъ всю вселенную и управляетъ ею своей властью [1]). А такъ какъ Божество не можетъ вступать въ прямое общеніе съ нечистой и злой матеріей, образующей въ противоположность ему страдательный вещественный принципъ, то изъ него возникаютъ тѣ силы (δυνάμεις), посредствомъ которыхъ оно образуетъ міръ и руководитъ имъ. Эти силы (стоиковъ) отождествляются, съ одной стороны, съ (платоновскими) идеями, съ другой,—съ ангелами іудейской религіи, а ихъ единство представляетъ Λόγος (логосъ), второй Богъ, совмѣщающій въ своемъ понятіи, съ одной стороны, всѣ идеи—первообразы (Λόγος ἐνδιάθετος=σοφία—мудрость), съ другой,—цѣлесообразно дѣй-

---

[1]) Эти отношенія мыслятся здѣсь подобно тому, какъ они представлены въ сочиненіи περὶ κόσμου.

*) *Кн. С. Трубецкой* „Ученіе о Логосѣ" (1900, стр. 77 и сл.).—*Муретовъ* „Философія Филона Александрійскаго" и т. д. (1885).

ствующія и образующія силы, которыя открываютъ въ мірѣ божественную сущность (Λόγος προφορικός).

Въ человѣкѣ, какъ микрокосмосѣ, вышедшій изъ божественнаго источника духъ (νοῦς) противопоставляется пагубной чувственности (σάρξ), но онъ такъ запутался въ ней по собственной винѣ, что освободить его отъ общей грѣховности можетъ только помощь Божества. Его задача заключается въ томъ, чтобы уподобиться чисто духовной сущности Божества. Но равнодушіе ко всѣмъ земнымъ желаніямъ (по образцу апатіи стоиковъ) и очищеніе, которое стоитъ выше этическаго идеала и которое человѣкъ находитъ въ познаніи (какъ діаноэтической добродѣтели по Аристотелю), это—все-же только ступени, предшествующія тому наивысшему блаженству, которое достигается полнымъ поглощеніемь индивидуальности въ экстатическомъ состояніи растворенія ея въ божественной сущности. Этотъ за предѣлами всякаго сознанія лежащій экстазъ (ἔκστασις) можетъ быть какъ откровеніе и милость Божества удѣломъ только самыхъ совершенныхъ людей.

Въ филоновской системѣ скрещиваются самымъ разнообразнымъ образомъ мысли Платона и стоиковъ, а иногда и Аристотеля. Пользуясь самымъ широкимъ образомъ стоическимъ методомъ аллегорическаго истолкованія миѳовъ, Филонъ вноситъ эти мысли своей интрепретаціей въ первоисточники своей религіи, въ „ученіе Моисея“: не только въ немъ, но и въ ученіи греческихъ философовъ онъ находитъ откровенія Божества, для котораго одніхъ человѣческихъ средствъ познанія никогда не можетъ быть достаточно. Въ религіозныхъ же откровеніяхъ Филонъ различаетъ ихъ „тѣлесный“ и „духовный“ смыслъ,—смыслъ буквальный и логическій: Божество должно было по нему открыться чувственному человѣку доступнымъ его пониманію образомъ. А потому задача философіи (въ соотвѣтствующемъ случаѣ богословія) дать истолкованіе религіозныхъ первоисточниковъ въ видѣ системы понятій, доступныхъ логическому пониманію. Срвн. *Siegfried* „Philon von Alexandria als Ausleger des alten Testaments“ (Іена, 1875).

Этому—названному такъ позже—„отрицательному богословію“, которое разсматриваетъ у Филона Бога какъ нѣчто абсолютно непостижимое, невыразимое, соотвѣтствуетъ ученіе о состояніи экстаза, въ которомъ человѣческій духъ подымается выше всего опредѣленнаго, представимаго и такимъ образомъ становится самъ Богомъ: ἀποθεοῦσθαι deificatio.

Примиреніе неопиѳагорейской трансцендентности и стоической имманентности Филонъ находитъ въ божественныхъ *силахъ*, которыя, съ одной

стороны, присущи какъ идеи Божеству, а, съ другой, въ качествѣ самостоятельно дѣйствующихъ потенцій воздѣйствуютъ на матерію. Въ томъ-же двойственномъ положеніи, клонящемся и въ ту и въ другую сторону, между божественной силой и самостоятельнымъ лицомъ стоитъ у него и Λόγος (Логосъ), въ понятіи котораго находитъ свое общее выраженіе потребность въ посредствующемъ звенѣ между Богомъ и міромъ.

Наконецъ, подобнымъ-же образомъ *платоники перваго и второго столѣтія* по Р. Хр. развили подъ вліяніемъ неопиѳагорейскаго ученія мистицизмъ, который поставилъ на мѣсто этической житейской мудрости прежней философіи основанное на вѣрѣ упованіе на Божественное откровеніе. Главный представитель ихъ *Плутархъ* изъ Херонеи, на ряду съ нимъ можно назвать еще *Апулея* изъ Мадавры.

О другихъ см. у *Zeller* V³ 203 и сл.; *Ueberweg-Heinze*, 303 и сл.—Распространенныя подъ именемъ Гермеса Трисмегиста сочиненія принадлежатъ также къ кругу этихъ религіозно-эклектическихъ представленій. Срвн. R. Pietschmann „Hermes Trismegistos“ (Лейпцигъ, 1875).

Философскія сочиненія Плутарха (Moralia) образують въ изданіи Dübner'a (Парижъ, 1841) тт. 3 и 4. Срвн. R. Volkmann „Leben, Schriften und Philosophie des Plutarch“ (2 изд., Берлинъ, 1872).—*E. Dascaritis* „Die Psychologie und Pädagogik des Plutarch“ (Гота, 1889).—*C. Giesen* „De Plutarchi contra stoicos disputationibus“ (Мюнстеръ, 1890).—*v. Wilamowitz—Möllendorf* „Zu Pl's Gastmahl der 7 Weisen“ (въ Гермесѣ, 1890) *).

Вмѣстѣ съ отдѣльными философскими работами Апулея (полное изданіе Hildebrand'a, Лейпцигъ, 1842) сюда же надо отнести и его извѣстный романъ „Золотой оселъ“, остроумная сатира котораго кладетъ, повидимому, аллегорически въ свое основаніе мистическій взглядъ неопиѳагореизма на міръ и жизнь.

3. Патристика.

Религіозный платонизмъ первыхъ вѣковъ нашего лѣтосчисленія обнаруживаетъ въ своемъ широкомъ и многообразномъ распространеніи, въ которомъ онъ сумѣлъ

---

*) На русск. яз. переведены: „Наставленія Плутарха о дѣтоводствѣ“ (СПБ. 1771) и „Слово о непреступающемъ любопытствѣ“ (СПБ, 1786), оба—переводъ Писарева. „Нравственныя и философскія сочиненія Плутарха“ пер. Ив. Алексѣева (СПБ. 1789). „Жизнеописанія Плутарха“ пер. подъ ред. В. Герье (Москва, 1862),—есть еще переводъ В. Алексѣева въ дешевомъ изд. А. Суворина подъ заглавіемъ „Жизнь и дѣла знаменитыхъ людей древности“ (Москва, 1889).—О немъ: *Елпидинскій* „Религіозно-нравственное міровоззрѣніе Плутарха Херонейскаго“ (СПБ. 1893).

ассимилировать съ собой самыя различныя религіозныя убѣжденія, новое измѣненіе философской точки зрѣнія: наука тоже ставится на службу религіозной потребности, повышенной до степени лихорадочнаго возбужденія. Философія должна быть по этому взгляду уже не этическимъ искусствомъ жизни, а религіей. А въ то время какъ наука трудится надъ разрѣшеніемъ этой проблемы, новая религія начинаетъ свое побѣдоносное шествіе по античному міру.

Евангеліе было по всей своей первоначальной сущности чуждо наукѣ, оно не было ни врагомъ ея, ни другомъ: оно стояло къ ней въ отношеніи, похожемъ на его отношеніе къ античному государству. Но оно тѣмъ болѣе должно было со временемъ стать къ нимъ въ опредѣленное положительное отношеніе, чѣмъ болѣе оно распространялось въ силу своего внутренняго влеченія среди народовъ Средиземнаго моря. И въ томъ, и въ другомъ случаѣ ходъ событій былъ таковъ, что церковь изъ потребности въ защитѣ пришла въ положительное соприкосновеніе съ міромъ, ассимилировала съ собой понемногу античную жизнь, и въ заключеніе завоевала такимъ образомъ греческую науку и Римское государство [1]). Но это былъ процессъ, который не могъ обойтись безъ обратнаго дѣйствія въ формѣ того, что христіанство вобрало въ себя существенные моменты древняго міра.

Философское проведеніе Евангелія въ міръ, которое идетъ параллельно организаціи церкви и пріобрѣтенію ею политической власти, обозначается именемъ *патристики* и тянется, начиная отъ второго столѣтія, вглубь четвертаго и пятаго вѣковъ по Р. Хр.

Патристика выдѣляется обыкновенно въ общей исторіи философіи изъ развитія античнаго мышленія и разсматривается только позже какъ начало христіанской философіи. Тѣмъ, что мы, отклоняясь отъ этого плана, включаемъ въ кругъ этого образа, по крайней мѣрѣ, самые общіе контуры патристической философіи, мы не имѣемъ въ виду высказать отрицательное сужденіе о правѣ и цѣлесообразности этого общепринятаго распорядка, это измѣненіе объясняется въ данномъ случаѣ не только тѣмъ, что она по времени принадлежитъ къ „древнему міру", но главнымъ образомъ—

---

[1]) Срвн. *К. І. Neumann* „Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diokletian" I (Лейпцигъ, 1890).

тѣмъ основаніемъ, что въ ней надо видѣть заключительное развитіе античнаго мышленія, вполнѣ соотвѣтствующее неоплатонизму [1]). Но при этомъ само собой разумѣется, что мы съ тѣмъ большимъ правомъ оставимъ въ сторонѣ всѣ специфически богословскіе моменты и ограничимся въ нашемъ обзорѣ тѣмъ, что намѣтимъ самымъ краткимъ образомъ значительные съ точки зрѣнія философіи элементы. Конечно, въ данномъ случаѣ нельзя ожидать многаго въ отношеніи философской оригинальности (послѣдняя имѣется только въ извѣстномъ смыслѣ у гностиковъ и у Оригена), а тутъ мы также встрѣтимъ только передвиженіе и переработку греческихъ мыслей, но уже не съ религіозной точки зрѣнія исполненныхъ тоски исканій, а съ точки зрѣнія убѣжденія, основаннаго на твердой вѣрѣ.

Кромѣ учебниковъ исторіи философіи въ данномъ случаѣ слѣдуетъ сравнить также учебники по исторіи церкви и догматовъ, въ особенности *A. Harnack* „Lehrbuch der Dogmengeschichte" T. I. (Фрейбургъ въ Брейзгау, 1886).—Спеціальные труды: *Deutinger* „Geist der christlichen Ueberlieferung" (Регенсбургъ, 1850/51).—*A. Ritschl* „Die Entstehung der altkatholischen Kirche" (2 изданіе, Боннъ, 1857).—*F. Chr. Baur* „Das Christentum der ersten drei Jahrhunderte" (Тюбингенъ, 1860).—*Ioh. Alzog* „Grundriss der Patrologie" (3 изд. Фрейбургъ въ Брейзгау, 1876).—*Alb. Stöckl* „Geschichte der Philosophie der patristischen Zeit" (Вюрцбургъ, 1859).—*Ioh. Huber* „Die Philosophie der Kirchenväter" (Мюнхенъ, 1859).—*E. Havet* „Le christianisme et ses origines", 2 тт., Парижъ 1871.—*Fr. Overbeck* „Ueber die Anfänge der patristischen Literatur" (въ Historische Zeitschrift, Neue Folge, 1882) *).

Источники болѣе всего доступны въ собраніи *I. P. Migne's* „Patrologiae cursus completus" (Парижъ, начиная съ 1860).

Поводъ къ тому, чтобы занять опредѣленную позицію по отношенію къ греческой наукѣ, былъ данъ для христіанства частью полемическо - апологетическимъ интересомъ, частью организаторско-догматическимъ.

Христіанство вступило со своей пропагандистской тенденціей въ искусившійся въ научномъ отношеніи міръ, въ которомъ даже менѣе образованные люди научились искать спасенія отъ своихъ религіозныхъ сомнѣній въ философ-

---

[1]) Эта связь по существу дѣла оказывается во всякомъ случаѣ настолько сильной, что авторъ провелъ принятый здѣсь распорядокъ и въ своей общей „Исторіи философіи" (русск. перев. Рудина. Прим. перев.) и нашелъ, что онъ является наиболѣе благопріятнымъ для изложенія научнаго развитія въ первыя столѣтія нашего лѣтосчисленія.

*) На русск. яз. *Давыденко* „Святоотческое ученіе о душѣ человѣка", Харьковъ, 1908.

скихъ ученіяхъ и въ которыхъ философія какъ разъ дѣлала усилія обезпечить религіозной потребности утерянное удовлетвореніе. Вмѣстѣ съ тѣмъ оно вступило въ борьбу религіи, въ которой побѣда могла достаться при условіяхъ того времени только той религіи, которая оказалась въ состояніи полнѣе всего всосать въ себя культурный матеріалъ древняго міра. Отсюда слѣдовало, что новая религія должна была дать теоретическую защиту содержанія своей вѣры противъ насмѣшекъ и презрѣнія со стороны „языческой" мудрости, а вмѣстѣ съ тѣмъ понять самое себя какъ достиженіе удовлетворенія потребности народовъ въ спасеніи и доказать, что оно есть достиженіе этой цѣли. За эту задачу взялись *апологеты*.

Съ другой стороны, когда общины стали разрастаться, то въ силу ихъ многосторонняго соприкосновенія не только съ греческо-римскимъ кругомъ представленій, но и съ восточными взглядами и ихъ религіознымъ содержаніемъ возникла опасность утраты единства и чистоты христіанскаго міропониманія, и для церкви было уже въ дѣлѣ ея внутренняго устройства недостаточно простого regula fidei, а требовалась научно обоснованная разработка этой формулы, опредѣленная, твердо поставленная и разработанная логически система догматовъ. Такую философскую конструкцію попытались дать прежде всѣхъ *гностики*; но такъ какъ они при первомъ натискѣ вышли далеко за предѣлы велѣній вѣры, то разрѣшеніе ихъ задачи выпало на долю только *александрійской школы катехизаторовъ*, которая облекла христіанство на основѣ богатства мыслей греческаго міра въ форму научной системы.

§ 51. Дать философскую защиту христіанства были призваны по существу дѣла только тѣ члены общины, которые владѣли идейнымъ содержаніемъ греческой и эллинистической философіи; но именно они должны были—въ особенности, если они выступали на защиту разумности новой религіи, — быть склонными къ тому, чтобы подвинуть содержаніе новой вѣры возможно ближе къ результатамъ античной науки и внести своимъ толкованіемъ ея элементы въ это содержаніе. Такимъ образомъ совершается непреднамѣ-

ренная эллинизація евангелія уже у *апалогетовъ*. Наиболѣе значительные изъ нихъ—*Юстинъ* и *Аѳенагоръ*, изъ римлянъ—*Минуцій Феликсъ*, а позже *Лактанцій*.

Corpus apologetarum christianorum sec. seculi, изд. *Otto* (Іена, начиная съ 1842).

Изъ предшественниковъ Юстина слѣдуетъ назвать главнымъ образомъ *Аристида* изъ Аѳинъ, отрывки сочиненій котораго (издан. Венеція, 1878) содержатъ философскую аргументацію въ пользу христіанства какъ даннаго въ откровеніи монотеизма.

Флавій Юстинъ Мученикъ изъ Сихема (Flavia Neapolis) въ Самаріи былъ грекъ по происхожденію и получилъ греческое образованіе; поработавъ надъ различными системами современной ему науки, онъ пришелъ къ убѣжденію, что только христіанская вѣра есть истинная философія и, защищая это ученіе, поплатился жизнью въ Римѣ (163—166). Изъ его сочиненій (первые тома изданія *Otto*) на діалогъ съ евреемъ Трифономъ и на обѣ апологіи можно смотрѣть, какъ на подлинныя. Обѣ апологіи Юстина перевелъ на нѣм. яз. и подвергъ анализу какъ цѣльный трудъ *H. Veit*, Страссбургъ, 1893. Срвн. *K. Semisch* „Iustinus der Märtyrer“ (Бреславль, 1840 и 42). — *B. Aubè* „S. I. philosophe et martyr“ (Парижъ, 1861). — *M. v. Engelhardt* „Das Christentum I. des Märtyrers“ (Эрлангенъ, 1858).

Аѳенагоръ изъ Аѳинъ представилъ 176/77 Марку Аврелію свои πρεσβεία περὶ Χριστιανῶν, кромѣ этого его сочиненія сохранилось еще περὶ ἀναστάσεως τῶν νεκρῶν (оба въ изд. *Otto*, т. VII).—Срвн. *Th. A. Clarisse* „De A. vita scriptis et doctrina“ (Лейденъ, 1819). — *F. Schubring* „Die Philosophie des Athenagoras“ (Бернъ, 1882).

Этимъ воззрѣніямъ родственны тѣ взгляды, которые развиваетъ Теофилъ изъ Антіохіи въ 180 г. въ своемъ сочиненіи къ Автоликосу (Corpus, т. VIII),—а также апологія *Мелитона* изъ Сардъ и Аполинарія изъ Гіераполя.

Апологетическій діалогъ „Octavius“ *Минуція Феликса* (около 200) (издан. въ „Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum“ *C. Halm*, Вѣна, 1867) излагаетъ христіанство почти совершенно въ смыслѣ этическаго раціонализма. Срвн. *A. Soulet* „Essai sur l'Octavius de M. F.“ (Страссбургъ, 1867).— *R. Kühn* „Der Oktavius des Minucius Felix“ (Лейпцигъ, 1882).

Подобныя же представленія встрѣчаются въ элегантной формѣ, но безъ философскаго значенія у ритора *Фирміана Лактанція* (умершаго вскорѣ послѣ 325), попытавшагося дать въ своемъ главномъ трудѣ Institutiones divinae систематическое изложеніе христіанской морали, отдѣльныя черты которой, правда, встрѣчаются разсѣянными уже въ греческой философіи, но могутъ быть поняты и обоснованы въ ихъ совокупности только божественнымъ просвѣтленіемъ. Срвн. *I. G. Th. Müller* „Quaestiones Lactantieae“ (Гёттингенъ, 1875).

Стремленія этихъ эллинизирующихъ апологетовъ направлены на то, чтобы доказать, что *христіанство* представляетъ

единственно „*истинную философію*“, такъ какъ оно гарантируетъ не только вѣрное познаніе, но и правильный образъ жизни и истинное блаженство какъ въ этой, такъ и въ той жизни. А это превосходство христіанской философіи они объясняютъ тѣмъ, что только она одна основывается на полномъ откровеніи божества въ Іисусѣ Христѣ. Ибо все разумное присуще человѣку, погрязшему въ зломъ чувственномъ мірѣ и отданному во власть демоновъ, только въ силу *божественной инспираціи*. Хотя послѣдняя проявляла съ самаго начала свою дѣятельность въ человѣческомъ мірѣ и все, что узнали въ отношеніи истины великіе учителя греческаго міра (какъ Пиѳагоръ, Сократъ, Платонъ), они обязаны не собственному разуму, а отчасти прямо божественному откровенію, частью косвенно—инспирированному ученію Моисея и пророкамъ, которыми они, по мнѣнію ихъ, пользовались, но всѣ эти откровенія выступали только спорадически и являются своего рода зародышами (какъ λόγος σπερματικός) и только. Въ Іисусѣ Христѣ дано полное и совершенное откровеніе Божественнаго логоса, только въ Немъ этотъ логосъ сталъ человѣкомъ; ибо безымянное и неизъяснимое само по себѣ Божество развернуло въ Сынѣ Божіемъ все свое существо.

Своеобразную черту въ ученіи этихъ авторовъ, въ особенности Юстина, составляетъ проведенное ими отождествленіе разумнаго и даннаго въ откровеніи: оно было подготовлено стоическимъ понятіемъ логоса и его переработкой у Филона, вслѣдствіе чего матеріальный характеръ λόγος (логоса) былъ отброшенъ и осталась вездѣсущность въ природѣ и исторіи. Поэтому, если Юстинъ находитъ почти всѣ отдѣльные моменты христіанской истины, которой онъ придаетъ слишкомъ морализирующій характеръ, уже у античныхъ философовъ; если онъ полагаетъ, что всѣ народы пріобщились благодаря Божественному вліянію къ долѣ спасительной истины какъ къ своему естественному приданому (ἔμφυτον), то онъ разсматриваетъ, съ своей стороны, то, что въ греческой наукѣ считалось раціональнымъ и естественнымъ, какъ инспирированное и находитъ поэтому въ принятыхъ имъ ученіяхъ, одобренныхъ какъ христіанскія, частью непосредственное откровеніе, частью извѣстное воспріятіе того, что возвѣстили Моисей и пророки, знаніе которыхъ, наприм., Платономъ, онъ считаетъ несомнѣннымъ, какъ это уже имѣло мѣсто до него у Филона. Съ другой стороны, въ сравненіи съ неопредѣленнымъ исканіемъ откровенія, которое характеризуетъ неопиѳагореизмъ и остальныя формы мистическаго платонизма, у апологе-

товъ есть колоссальное преимущество въ ихъ вѣрѣ въ опредѣленное, абсолютное, положительное и историческое откровеніе въ лицѣ Іисуса Христа. Въ представленіи о Немъ они соединяютъ филоновское понятіе о логосѣ съ этическо-религіознымъ истолкованіемъ еврейскаго идеала Мессіи и видятъ въ Немъ поэтому сотвореннаго Отцомъ „второго Бога", въ которомъ воплотилось Божественное откровеніе.

Въ тѣсной связи съ теоріей инспираціи у апологетовъ стоитъ ихъ метафизическій дуализмъ, выразившійся въ томъ, что они противопоставляютъ совершенно въ платоновско-неопиѳагорейскомъ духѣ Божеству, формирующему съ помощью логоса міръ, ἄμορφος ὕλη (безформенное вещество), чтобы понять все матеріальное какъ неразумное въ себѣ и злое. Такимъ образомъ получается слѣдующая основная идея ихъ ученія: логосъ, какъ вѣчное отраженіе всего содержанія Божественнаго откровенія, сдѣлался въ Христѣ человѣкомъ, чтобы принести попавшимъ во власть зла людямъ спасеніе и водворить царство Божіе.

§ 52. Какъ показываютъ посланія Павла, въ христіанской общинѣ уже рано обнаружилось желаніе превратить вѣру (πίστις) и ея освященное авторитетомъ содержаніе представленій въ логическое познаніе (γνῶσις). Это стремленіе начало выполняться въ болѣе крупномъ стилѣ впервые съ начала второго вѣка въ сирійско-александрійскихъ христіанскихъ кругахъ, гдѣ неопиѳагорейско-платоновскія и филоновскія мысли встрѣтились съ продуктами возбужденной фантазіи, которые возникли на почвѣ сирійскаго смѣшенія восточныхъ и западныхъ культовъ и миѳологій. Борьба религій сгустилась въ представленіи этихъ *гностиковъ* въ христіанскую философію религіи, сторонники которой, принадлежа большей частью къ эллински образованнымъ членамъ общины, конституировались въ собственныя широко распространенныя мистеріи, пропитали идеалистическую философію фантастическими миѳическими произведеніями Востока и до такой степени потеряли связь съ цѣлымъ христіанскаго общества, что ихъ въ заключеніе отодвинули въ сторону, какъ еретиковъ. Главные представители гностицизма *Сатурнинъ*, *Карпократъ*, *Базилидъ*, *Валентинъ* и *Бардезанъ*.

A. W. Neander „Genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme" (Берлинъ, 1818). — *E. Matter* „Histoire critique du gnosticisme" (2 изд., Парижъ, 1843). — *F. Chr. Baur* „Die christliche Gnosis oder Religionsphilosophie" (Тюбингенъ, 1835).—*A. Lipsius* „Der Gnosticismus" (Лейпцигъ, 1860, отдѣльный оттискъ изъ Энциклопедіи Ersch и Gruber, т. 71).—

H. S. Mansel „The gnostic heresies" (Лондонъ, 1875).—*A. Harnack* „Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnosticismus" (Лейпцигъ, 1873).—*A. Hilgenfeld* „Die Ketzergeschichte der Urchristentums" (Іена, 1884).—*M. Ioel* „Blicke in die Religionsgeschichte zu Anfang des 2 Iahrhunderts" (Бреславль, 1880 и 83) *).

Объ условіяхъ жизни даже выдающихся гностиковъ имѣется мало свѣдѣній. Изъ ихъ сочиненій сохранилось только очень немного отрывковъ, главнымъ образомъ, сочиненіе πίστις σοφία неизвѣстнаго автора изъ круга валентиніанцевъ (издано Petermann'омъ, Берлинъ, 1851). Вообще же наши свѣдѣнія объ этихъ ученіяхъ ограничены сообщеніями ихъ противниковъ, въ особенности Иринея (ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως **), издан. Лейпцигъ, 1853), Ипполита (ἔλεγχος κατὰ πασῶν αἱρέσεων, изд. Оксфордъ, 1851), Юстина, Тертулліана (adversus Valentinianos), Климента Александрійскаго, Оригена, Евсебія, Августина и др. *Сатурнинъ* происходилъ изъ Антіохіи и училъ во времена Адріана. *Карпократъ* училъ около 130 г. въ Александріи; одновременно съ нимъ училъ тамъ же *Базилидъ*, который былъ сиріецъ по происхожденію. Къ нѣсколько болѣе позднему періоду относится дѣятельность наиболѣе значительнаго изъ этихъ людей, — Валентина, который потомъ жилъ также въ Римѣ и умеръ около 160 г. на Кипрѣ. *Бардезанъ* родился въ Месопотаміи и жилъ приблизительно въ періодъ 155—225.

Срвн. *Uhlhorn* „Das basilidianische System" (Гёттингенъ, 1855)—*G. Heinrici* „Die valentinianische Gnosis und die heilige Schrift" (Берлинъ, 1871).—*Fr. Lipsius* „Valentinus und seine Schule" (Iahrbücher für protestantische Theologie, 1887).—*G. Köstlin* „Das gnostische System des Buchs πίστις σοφία" (Theologische Iahrbücher, Тюбингенъ, 1854).—*A. Hilgenfeld* „Bardesanes der letzte Gnostiker" (Лейпцигъ, 1864).

Основную мысль, гарантировавшую гностикамъ, несмотря на ихъ чувственную и миѳологическую фантастичность, съ какою они развили ее, постоянное мѣсто въ исторіи философіи, составляетъ возникшій изъ ихъ основныхъ религіозныхъ взглядовъ очеркъ *философіи исторіи* въ самомъ большомъ стилѣ. Такъ какъ въ христіанствѣ сказывается стремленіе понять его какъ преодолѣніе какъ іудейства, такъ и язычества, то борьба религій превратилась для гностиковъ миѳически въ борьбу ихъ боговъ, а теоретически—въ ученіе, что появленіе Спасителя произвело рѣшающій поворотъ не только въ развитіи человѣческаго рода, но

*) На русск. яз. *Иванцевъ-Платоновъ*, „Ереси и расколы первыхъ трехъ вѣковъ", этотъ трудъ посвященъ главнымъ образомъ гностикамъ.

**) „Пять книгъ противъ ересей", русск. переводъ П. А. Преображенскаго, Москва, 1871.

и въ исторіи всей вселенной. Поворотъ же этотъ заключается въ ядрѣ христіанства:—въ *избавленіи отъ зла съ помощью полнаго откровенія наивысшаго Бога въ Іисусѣ Христѣ.*

Превращеніе всѣхъ натурфилософскихъ категорій въ этическо-религіозныя представляетъ такимъ образомъ основную форму философствованія гностиковъ: они пытаются прежде всего съ радикальной односторонностью понять универсумъ исключительно съ религіозной точки зрѣнія и смотрятъ на міровой процессъ какъ на борьбу добра и зла, которая благодаря приносимому Христомъ избавленію кончается побѣдой добра.

Поскольку эта противоположность разсматривается теоретически, она является въ формѣ неопиѳагорейскаго дуализма духа и матеріи. Но въ миѳологическомъ развитіи, которому въ системахъ гностиковъ удѣлено больше всего мѣста, какъ міровыя силы, которыя надо преодолѣть, изображаются частью языческіе демоны, частью Богъ Ветхаго Завѣта (въ образѣ платоновскаго Деміурга) и противопоставляются (въ той же мѣрѣ, какъ соотвѣтствующія религіи христіанству) истинному Богу, который побѣдилъ ихъ своимъ откровеніемъ въ Христѣ.

Что греческая философія не смогла даже въ своихъ великихъ телеологическихъ системахъ дать удовлетворительный отвѣтъ на вопросъ объ общемъ смыслѣ историческаго развитія, это стояло въ связи съ ея естественнонаучными зачатками (срвн. § 13). Дисциплина, которой нѣтъ у нея, это философія исторіи и этотъ недостатокъ долженъ былъ дойти до сознанія этого времени, представлявшаго старческій возрастъ античной культуры. Такимъ образомъ гностики стали *первыми заниматься вопросами философіи исторіи*, а такъ какъ они въ центръ своей философіи исторіи поставили христіанскій принципъ спасенія міра Христомъ, то они должны (несмотря на ихъ метафизическія отклоненія отъ позднѣйшей ортодоксіи) быть безусловно признаны христіанскими философами исторіи и религіи.

Преодолѣніе іудейства христіанствомъ изображается въ миѳологической формѣ также такими людьми какъ *Керинтъ* и сиріецъ *Кердонъ*, а въ особенности Маркіономъ и его ученикомъ Апеллесомъ; при этомъ это совершается такимъ образомъ, что Богъ Ветхаго Завѣта, который создалъ міръ и далъ (іудейскій) законъ, какъ болѣе низкій демонъ отличается отъ наивысшаго Бога, открывшагося въ Христѣ. Первый познаваемъ (на основѣ природы и Ветхаго Завѣта), послѣдній самъ по себѣ непостижимъ и непознаваемъ; первый только справедливъ, второй характеризуется добромъ (этическую разницу подчеркиваетъ въ особенности Маркіонъ).

Этотъ способъ представленія вносится гностиками въ дуализмъ добра и зла, духа и матеріи. Карпократъ развиваетъ его въ совершенно эллинистическомъ духѣ, проявляя при этомъ самую рѣшительную склонность къ неопиѳагорейскому синкретизму; наоборотъ, Сатурнинъ и въ особенности Базилидъ (по изложенію Ириnея) пользуются при этомъ въ то же время восточными миѳами. Астрономическій дуализмъ пиѳагорейско-аристотелевскаго способа представленія даетъ возможность удѣлить между Божествомъ и землей мѣсто цѣлымъ поколѣніямъ ангеловъ и демоновъ (въ символическомъ распредѣленіи), изъ которыхъ затѣмъ низшій достаточно далеко отстоитъ отъ Божескаго совершенства, чтобы вступить въ соприкосновеніе съ нечистой матеріей и въ качествѣ Деміурга образовать изъ нея міръ. Въ этомъ мірѣ затѣмъ, какъ и въ мірѣ духовъ, идетъ борьба между совершеннымъ и несовершеннымъ, свѣтомъ и тьмой, пока для избавленія духа, запутавшагося въ матеріи, не снизойдетъ въ міръ плоти λόγος (логосъ), νοῦς (разумъ), самый совершенный изъ эоновъ,—Христосъ. Такова основная мысль гностицизма, отдѣльные миѳологическіе нюансы котораго лишены особаго философскаго значенія.

Соотвѣтствующая *антропологія* отличаетъ въ человѣкѣ чувственно-матеріальный элементъ (ὕλη), душевно-демоническій (ψυχή) и духовно-божественный (πνεῦμα). Смотря по преобладанію одного изъ этихъ трехъ элементовъ, люди представляютъ изъ себя или пневматиковъ, или психиковъ, или чувственно-матеріальныхъ людей („гиликовъ"),—различеніе, которое затѣмъ отождествляется иногда съ дѣленіемъ на христіанъ, евреевъ и язычниковъ (Валентинъ).

Дуализмъ этихъ взглядовъ создался явно въ кругахъ сторонниковъ александрійской, т.-е. эллинистической философіи и только позже онъ, такъ сказать post factum, воспринялъ въ себя въ ассимилированномъ видѣ нѣсколько аналогій изъ восточныхъ религій (парсизмъ). Изъ воздѣйствія гностики на восточныя религіи возникъ позже (въ 3-мъ столѣтіи) *манихеизмъ*, доведенная до крайности дуалистическая религія, которая играла такую значительную роль въ духовной борьбѣ слѣдующихъ вѣковъ. (Срвн. *F. Chr. Baur* „Das manichäische Religionssystem", Тюбингенъ, 1831).— *O. Flügel* „Mani und seine Lehre" (Лейпцигъ, 1862).—*A. Geyler* „Das System des Manichäismus" (Iена, 1875).

Между тѣмъ этотъ дуализмъ соотвѣтствовалъ, правда (сообразно своей первоначальной тенденціи), этическимъ и выросшимъ изъ потребности въ спасеніи убѣжденіямъ христіанства, но онъ не отвѣчалъ его основной метафизической мысли, въ силу которой послѣдователи этого взгляда по примѣру евреевъ не могли признавать существованія какой-то мировой силы наряду съ живымъ Богомъ и, слѣдуя этому монистическому влеченію, отклоняли и старались преодолѣть дуализмъ греческой философіи. Поэтому позднѣйшія формы гностики приближаются больше къ господствовавшему въ кругахъ церковной ортодоксіи монизму, стараясь объяснить двойственность изъ изначальной божественной сущности путемъ эманаціи, у которой былъ образецъ въ стоическомъ ученіи о превращеніи

міpового огня въ элементы и которая сама въ свою очередь стала, повидимому, образцомъ для неоплатонизма. Въ этомъ направленіи пошла (если изложеніе Ипполита можно отнести къ ней) школа Базилида,—возможно, не безъ вліянія со стороны наиболѣе значительнаго гностика, *Валентина*.

Этотъ послѣдній попытался впервые перенести противоположности въ божественную сущность (προπάτωρ), обозначая ее какъ вѣчную бездну (βυθός), созданную изъ своего первоначальнаго невыразимаго содержанія (σιγή=ἔννοια) сначала πλήρωμα, міръ идей, изъ которыхъ одна, σοφία (мудрость), въ силу своей необузданной тоски по отцу падаетъ и производитъ чрезъ посредство Деміурга чувственный міръ и т. д. Здѣсь дѣлается первая попытка преодолѣть греческій дуализмъ и установить идеалистическій монизмъ,—теорія, на которую можно смотрѣть какъ на фантастическую предшественницу неоплатонизма.

Гностическія мистеріи ушли въ своемъ ученіи (и, конечно, въ своемъ культѣ) отъ все болѣе и болѣе организовавшейся христіанской церкви настолько далеко, что последователи ихъ были исключены какъ еретики. Ихъ смѣлая философія религіи вызвала, съ одной стороны, повышенное, а затѣмъ и до крайности доходящее нерасположеніе къ научной обработкѣ вѣры, съ другой,—полемическое ограниченіе догматовъ самымъ простымъ содержаніемъ regula fidei. Изъ представителей перваго направленія слѣдуетъ упомянуть въ особенности Татіана и Тертулліана:— Татіана, какъ радикальнаго представителя оріентализма, который оттолкнулъ отъ себя греческое образованіе какъ созданіе дьявола;—Тертулліана, какъ остроумнаго одностороннаго антитеоретика, который доводитъ антропологическій дуализмъ до такой крайности, что истина Евангелія представляется ему подкрѣпленной именно противорѣчіемъ человѣческаго разума: credo, quia absurdum. — Наряду съ ними выступаютъ какъ антигностики *Иреней* (около 140—200) и его ученикъ Ипполитъ, отстаивающіе въ противоположность антиіудейской философіи исторіи гностиковъ ученіе Павла о божественномъ планѣ воспитанія, по которому іудейскій законъ представляетъ изъ себя „подготовительную школу къ ученію Христа". Они тоже даютъ религіозную философію исторіи, понимая историческій процессъ какъ планомѣрный рядъ слѣдующихъ одно за другимъ дѣяній Бога, направленныхъ на спасеніе міра, и выражаютъ

идеальную жизненную связь человѣчества въ понятіи церкви (ἐκκλησία). Впрочемъ, и этотъ агностицизмъ тоже оказался не въ состояніи утвердиться, не опираясь на ученія греческихъ философовъ (у Тертулліана стоическая школа, у Иринея и Ипполита—Филонъ) и даже на ученія гностиковъ (въ особенности это замѣтно у Татіана, который позже примкнулъ вполнѣ къ валентиніанской гностикѣ).

Татіанъ былъ ассиріецъ. Его рѣчь πρὸς Ἕλληνας (противъ эллиновъ) превращаетъ юстиновскую мысль въ полемику противъ всякой философіи и противопоставляетъ греческой мнимой мудрости вѣру „варваровъ". Она напечатана въ Ottoschen Sammlung, т. VI (Іена, 1851); недавно она издана *E. Schwartz* (Лейпцигъ, 1888). — Срвн. *Daniel* „Tatian, der Apologet" (Галле, 1837) *).

Тертулліанъ (160—220), ставшій къ концу своей жизни представителемъ монтанистической секты, это—столпъ христіанства: онъ соединяетъ въ себѣ съ строгой прямолинейной моралью, съ рѣзкимъ противопоставленіемъ чувственности нравственности фантастическій матеріализмъ и сенсуализмъ. Его многочисленныя сочиненія, частью апологетическаго, частью полемическаго, частью проповѣдническаго характера изданы *F. Oehler*'омъ (Лейпцигъ, 1853 и сл.). Срвн. *A. W. Neander* „Antignosticus; Geist des Tertullian und Einleitung in dessen Schriften" (2-е изд. Берлинъ, 1849).— *A. Hauck* „Tertullians Leben und Schriften", Эрлангенъ, 1877). — *G. R. Hauschild* „Tertullians Psychologie und Erkenntnistheorie (Лейпцигъ, 1880) **).

Тотъ же антилогизмъ, но безъ парадоксальной непосредственности Тертулліана, встрѣчается позже у африканскаго ритора *Арнобія*, который написалъ около 300 г. сочиненіе Adversus gentes (издан. *A. Reifferscheid* въ Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, Вѣна, 1875). Онъ и Тертулліанъ являются типичными въ томъ отношеніи, что ортодоксія, чтобы представить авторитетъ, благость и откровеніе безусловно необходимыми для человѣка, возможно больше принижаетъ естественную силу познанія

---

*) На русск. яз.: *П. Преображенскій* „Сочиненія древнихъ христіанскихъ апологетовъ" (СПБ. 1895; переводъ апологіи Татіана и біограф. свѣдѣнія).—*А. Сергѣевскій* „Отношеніе апологетовъ восточной церкви 1 в. къ языческой философіи" („Вѣра и Разумъ", 1886, т. II, ч. 1).—*И. П. Реверсовъ* „Защитники христіанства" (СПБ. 1899).—*Давыденко* „Святоотческое ученіе о душѣ человѣка", (Харьковъ, 1908).

**) На русск. яз.: *Тертулліанъ* „Творенія", переводъ съ библіографіей и комментаріемъ Н. Щеглова. Библіотека твореній св. отцовъ и учителей церкви. Изд. Кіевск. духовн. академіи.—„Тертулліанъ и его сочиненія" (СПБ. 1842).—*К. Поповъ* „Тертулліанъ, его теорія христіанскаго знанія и основныя начала его богословія" (Кіевъ, 1880).—*Н. Штерновъ* „Тертулліанъ, пресвитеръ карѳагенскій" (Курскъ, 1889).

и идетъ рука объ руку съ сенсуализмомъ и его послѣдовательными скептическими выводами.

Сочиненіе *Иринея* (см. выше) дошло до насъ—за исключеніемъ нѣсколькихъ отрывковъ—только въ латинскомъ переводѣ. Срвн. *Böhringer* „Die Kirche Christi" [Цюрихъ, 1861) I, 271 и сл.—*H. Ziegler* „Irenaeus, der Bischof von Lyon" (Берлинъ. 1871).—*A. Gouilloud* „St. Ir. et son temps" (Ліонъ, 1876).—Трудъ *Ипполита*, первая книга котораго считалась раньше φιλοσοφούμενα (философской работой) Оригена, издали *Duncker* и *Scheidewin* (Гёттингенъ, 1859). Срвн. *Bunsen* „Hyppolyt und seine Zeit" (2 тт. Лейпцигъ, 1852 и сл.) *).

§ 53. Научная формулировка религіознаго сознанія христіанской церкви была дана въ заключеніи также въ Александріи тамошней школой катехизаторовъ, использовавшихъ частью апологетическія, частью гностическія теоріи. Руководителями этой школы были приблизительно въ 200 г. и послѣ этого года *Климентъ Александрійскій* и основатель христіанскаго богословія—*Оригенъ*.

Guerike „De schola, quae Alexandriae floruit catechetica" (Галле 1824 и сл.).—*C. W. Hasselbach* „De schola, quae Alexandriae floruit catechetica" (Штеттинъ, 1826).—Далѣе сочиненія Matter, I. Simon и Vacherot. Срвн. стр. 355.

Три сохранившихся главныхъ сочиненія *Климента* это λόγος προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας (слово, направленное на увѣщаніе грековъ)—παιδαγωγός (педагогъ)—στρωματεῖς („ковры"); послѣднее имѣетъ особенное историкофилософское значеніе. Въ ученіи Климента ясно проявляется зависимость отъ Филона: оно представляетъ изъ себя mutatis mutandis примѣненіе филоновскихъ принциповъ къ христіанству и относится къ послѣднему точно такъ, какъ ученіе Филона къ іудейству. Поэтому хотя Климентъ въ философскомъ отношеніи несамостоятеленъ, тѣмъ не менѣе онъ имѣетъ большое значеніе, заключающееся въ томъ, что эклектическій платонизмъ сильно пропитанный въ особенности стоическими элементами, былъ окончательно перенесенъ благодаря ему и болѣе самостоятельной разработкѣ его ученія у Оригена въ образованіе христіанскихъ догматовъ. Срвн. *Dähne* „De γνώσει Clementis Alexandrini et de vestigiis neoplatonicae philosophiae in ea obviis" (Лейпцигъ, 1831).—*I. Reinkens* „De fide et γνώσει Clementis" (Бреславль, 1850) и „De Clemente presbytero Alexandrino" (тамъ же, 1851).—*Lämmer M.* „Al. de λόγῳ doctrina" (Лейпцигъ, 1855).—Hebert—Duperron „Essai sur la polémique et la philosophie de Cl." (Парижъ, 1855).—*I. Co-*

---

*) Русск. переводъ соч. Иринея *П. А. Преображенскаго* (Москва, 1871).—*А. И. Иванцовъ-Платоновъ* „Ереси трехъ первыхъ вѣковъ христіанства", (Москва, 1877).—Объ Ипполитѣ см. тотъ же трудъ *Иванцова-Платонова*.

gnat „Cl. d'Alexandrie, sa doctrine et sa polemique" (Парижъ, 1858).—*H. Treische* „De γνώσει Clementis Al." (Iена, 1871) *).

Оригенъ (185—254), носившій прозвище Адаманція, выступилъ уже рано какъ учитель въ руководимой катехизаторами школѣ, но позже слушалъ также еще лекціи Аммонія Саккаса (срвн. § 54), ему пришлось испытать кой-какія преслѣдованія за свое ученіе и онъ, изгнанный изъ Александріи провелъ свою старость въ Кесаріи и Тирѣ. Наиболѣе важныя изъ его сочиненій въ философскомъ отношеніи это περὶ ἀρχῶν (о началахъ) и κατὰ Κέλσου (противъ Цельса),—Цельсъ—платонизирующій философъ, написалъ между 170—180 гг. свое сочиненіе ἀληθὴς λόγος (правдивое слово), которое оказалось отчасти возможнымъ возстановить, основываясь на полемикѣ съ нимъ Оригена. Срвн. *Th. Keim* „C.'s wahres Wort", Цюрихъ 1873.—*E. Pélagaut* „Étude sur Celse", (Ліонъ 1878). Сочиненіе о принципахъ сохранилось почти только въ латинской переработкѣ Руфина.—Собр. соч. у *Migne* тт. 11—17. Срвн. *G. Thomasius* „Origenes" (Нюрнбергъ 1837).—*Redepenning* „Origenes, eine Darstellung seines Lebens unb seiner Lehre" (2 тт., Боннъ 1841/46).—*I. Denis* „De la philosophie d'Orig." (Парижъ, 1884). Въ особенности *A. Harnack* „Dogmengeschichte" I, 512 и сл. **).

Подготовленное Климентомъ *христіанское богословіе* было обосновано Оригеномъ какъ *научная система*; ибо хотя церковь отнеслась (въ то время и затѣмъ позже) отрицательно къ нѣкоторымъ частностямъ его ученія и замѣнила ихъ другими, тѣмъ не менѣе его философская точка зрѣнія и логическій фундаментъ для установленія христіанскихъ догматовъ сохранили за собой рѣшающее значеніе въ томъ видѣ, какъ ихъ развилъ Оригенъ, исходя изъ круга представленій александрійской философіи. Оригенъ пріобрѣлъ это значеніе благодаря тому, что онъ не далъ ни миѳологическому умозрѣнію, ни философскимъ теоріямъ увлечь себя настолько, чтобы отступиться отъ основныхъ убѣжденій христіанской общины. Такимъ образомъ, по своей цѣли его ученіе есть явленіе, вполнѣ параллельное гностицизму; но въ то время какъ послѣдній смѣлымъ натискомъ породилъ особую произвольную форму христіанства, александрійская

*) На русск. яз. см. *В. Ѳ. Пѣвницкій* „Труды Кіевской Духовной Академіи".—*Дмитревскій* „Александрійская школа", Казань 1884.—*Ливановъ* „Климентъ Александрійскій и его сочиненія" въ „Православномъ Обозрѣніи", 1867.

**) На русскомъ яз. см.: трудъ *Малевинскаго*.—*В. В. Болотовъ*, „Ученіе Оригена о св. Троицѣ".

школа катехизаторовъ кладетъ въ постепенной работѣ начало установленію научной самостоятельности общей христіанской вѣры, а Оригенъ проводитъ твердой рукой основныя линіи, въ рамкахъ которыхъ развернулась позднѣйшая разработка.

Поэтому источникъ и масштабъ религіознаго познанія образуетъ для Оригена regula fidei и принятый церковью канонъ Священнаго Писанія Ветхаго и Новаго Завѣта. Наука о вѣрѣ заключается въ *методическомъ объясненіи писанія*. Этотъ методъ состоитъ (по примѣру метода Филона) въ *переводѣ историческихъ отношеній на логическія*. Историческій элементъ въ откровеніи это только ея „тѣлесный" смыслъ, понятный для массы; „психическій" смыслъ заключается въ моральномъ истолкованіи (примѣнимомъ въ особенности къ Ветхому Завѣту), а выше ихъ обоихъ стоитъ „пневматическій" смыслъ намѣченныхъ въ Священномъ Писаніи философскихъ ученій. Если такимъ путемъ полагается различіе между эзотерическимъ и экзотерическимъ христіанствомъ (χριστιανὸς σωματικός), то Оригенъ оправдываетъ это тѣмъ, что, откровеніе одинаковое всюду по своему содержанію, приспособляется по своей формѣ къ различнымъ стадіямъ развитія духовныхъ силъ. Поэтому какъ истинный смыслъ Ветхаго Завѣта открылся впервые въ Евангеліи, такъ и за послѣднимъ надо искать еще *вѣчнаго пневматическаго Евангелія*, которое теперь открывается въ силу благости Бога только очень немногимъ.

Во главѣ ученія Оригена стоитъ понятіе Бога какъ чистаго духа, который является въ своей полной неизмѣнности и единствѣ (ἑνάς—μονάς) за предѣлами всякой сущности (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) вѣчнымъ творцомъ всѣхъ вещей, но не можетъ быть познанъ во всей его полнотѣ ни однимъ созданьемъ. Его существенный признакъ заключается въ *абсолютной причинности его воли*: его существованіе не отдѣлимо отъ Его творчества, а Его творческая дѣятельность является поэтому такой же вѣчной, какъ Онъ самъ. Но въ виду Его собственной неизмѣнности эта созидающая дѣятельность не можетъ относиться прямо къ мѣняющимся отдѣльнымъ вещамъ, а только—къ вѣчному откровенію Его собственной сущности, къ Его отображенію, къ λόγος (логосу). Оригенъ мыслитъ его опредѣленно какъ лицо, какъ самостоятельную ипостась: онъ, правда, не ὁ θεός (Богъ вообще), но всетаки θεός (Богъ), δεύτερος θεός (второй Богъ), а Св. Духъ относится къ нему, какъ онъ къ Отцу. По отношенію къ

міру λόγος (логосъ) представляетъ ἰδέα ἰδεῶν (идею идей), изначальный образъ, по которому Божественная воля сотворила все. Поэтому и самое твореніе вѣчно; оно состоитъ изъ безконечнаго числа духовъ, которые предназначены къ пріобщенію, къ божественному блаженству и должны въ заключеніе пріобрѣсти всѣ характеръ божественной сущности (θεοποιούμενοι). Но они снабжены *свободой* и въ этой ихъ свободѣ лежитъ основаніе того, что всѣ они—каждый по своему—отпадаютъ болѣе или менѣе отъ Божественной сущности. Для просвѣтленія ихъ Богъ создаетъ матерію и духи такимъ образомъ находятъ, смотря по ихъ достоинству, расположенную по ступенямъ матеріализацію: ангелы, небесныя свѣтила, люди, темные демоны.

Въ противоположность эллинскому интеллектуализму у Оригена проявляется характерная и специфически христіанская черта: выдвиганіе воли и то метафизическое значеніе, которое придается ей. При этомъ воля Бога является необходимымъ вѣчнымъ развитіемъ его существа, а воля духовъ наоборотъ,—свободнымъ рѣшеніемъ, принимаемымъ въ извѣстные моменты времени. *Оба приводятся въ такое отношеніе другъ къ другу, въ которомъ находятся въ платоновской системѣ* οὐσία (*сущность*) *и* γένεσις (міръ становленія). Въ противоположность неизмѣнности и единству Божественной воли свобода воли духовъ содержитъ въ себѣ принципъ различія, измѣненія,—отдѣльныхъ процессовъ происходящаго. Она образуетъ въ то же время основаніе грѣха и матеріальности. Такимъ образомъ Оригенъ добивается возможности совмѣстить съ абсолютной причинностью Бога, которая не терпитъ рядомъ съ собой изначальнаго характера матеріи, факты злого, чувственнаго, несовершеннаго свойства,—примирить этическую трансцендентность съ физической имманентностью,—понять Бога, какъ Творца и всетаки не видѣть въ немъ виновника зла. Вѣра въ Божеское всемогущество и сознаніе грѣха образуютъ два противоположныхъ другъ другу основныхъ элемента христіанской метафизики;—Оригенъ устанавливаетъ между ними посредствующее звено въ видѣ понятія свободы.

Вѣчное твореніе влечетъ за собой допущеніе безконечности слѣдованія другъ за другомъ эоновъ, міровыхъ системъ, въ которыхъ паденіе и спасеніе повторяются всегда на новыхъ духахъ. Впрочемъ Оригенъ не далъ болѣе детальнаго разсмотрѣнія этого труднаго вопроса, а обошелъ его, сведя все на данное царство духовъ.

Павшіе духи ведутъ борьбу за свое высвобожденіе изъ власти матеріи, въ которую они сосланы для ихъ просвѣтленія, и стремятся вернуться снова къ своему Божественному источни-

ку. Они дѣлаютъ это въ силу своей Божественной сущности, которая не утеривается безъ остатка даже у наиболѣе низко павшихъ духовъ, исходя изъ собственныхъ свободныхъ побужденій, но не безъ помощи благости, которая какъ откровеніе съ изначала проявляла свою дѣятельность въ человѣчествѣ (здѣсь признается въ духѣ апологетовъ извѣстная цѣнность какъ за подготовительной стадіей и за языческой философіей и въ особенности за платоновской и стоической этикой), но въ полной формѣ дана только въ Христѣ. Съ его невинною ψυχή (душой) вѣчный λόγος (логосъ) соединяется въ богочеловѣческое единство: своимъ страданіемъ онъ представилъ для всей массы вѣрующихъ избавленіе какъ фактъ, совершающійся во времени, а своимъ существомъ принесъ избраннымъ (пневматикамъ) истинное просвѣтленіе. Съ его помощью конечный духъ достигаетъ различныхъ сторонъ спасенія: вѣры, религіознаго пониманія видимаго міра, познанія λόγος (логоса) и въ заключеніе блаженнаго погруженія въ Божество. Наконецъ, совмѣстнымъ дѣйствіемъ свободы и благодати всѣ духи должны быть спасены, ихъ матеріальная сущность устранена и должно совершиться возвращеніе всѣхъ вещей въ Бога (ἀποκατάστασις).

Таковы основныя логическія черты христіанскаго богословія, какъ ихъ развилъ Оригенъ. Онѣ обозначаютъ, что христіанство овладѣло идейнымъ содержаніемъ античной философіи и соединило его въ своей переработкѣ со своимъ религіознымъ принципомъ. Измѣненія, которымъ подверглась эта система въ догматическомъ развитіи, касаются главнымъ образомъ эсхатологіи и христологіи. Въ послѣдней Оригенъ подчеркнулъ космологическій моментъ еще больше, чѣмъ сотеріологическій моментъ λόγος (логоса) и ему не удалось привести ихъ къ полному тождеству. А борьба, которая разыгралась на почвѣ его ученія въ третьемъ и четвертомъ столѣтіи и привела къ полному признанію католическихъ догматовъ, объясняется специфически богословскими мотивами и не измѣняетъ ничего въ области философскихъ основъ.

4. Неоплатонизмъ.

Параллельное явленіе къ христіанской наукѣ о вѣрѣ въ эллинизмѣ образуетъ *неоплатоновская* философія. Оба ученія, система *Оригена* и система *Плотина* вышли одно-

временно изъ тѣхъ же круговъ александрійской образованности, въ которыхъ всѣ формы греческой науки встрѣтились со всѣми религіями. И какъ въ „гностикѣ“ можно видѣть извѣстнаго рода подготовительное твореніе христіанскаго богословія, такъ и въ трудахъ эклектическихъ платониковъ, испытавшихъ на себѣ вліяніе Филона, въ особенности въ твореніи Нуменія слѣдуетъ видѣть подготовленіе неоплатонизма.

Къ этому общему источнику происхожденія присоединяется общая цѣль: обѣ теоріи представляютъ научныя системы, которыя методически развиваютъ и обосновываютъ религіозное убѣжденіе и хотятъ доказать, что это единственный источникъ спасенія для нуждающагося въ спасеніи индивида.

Но при этомъ между ними обѣими существуетъ большая разница. Христіанское богословіе находитъ въ религіозномъ сознаніи общины, конституирующейся и организующейся въ церковь, не только опору, но прежде всего свой рѣшающій регулятивъ, значеніе котораго увеличивается съ каждымъ шагомъ. Неоплатонизмъ представляетъ придуманную и защищаемую отдѣльными философствующими индивидами доктрину, которая сообщается научнымъ школьнымъ союзамъ и только исходя отсюда, пытается придти въ соприкосновеніе со всякаго рода мистеріями. Христіанское богословіе это научная разработка уже мощно развитой ею вѣры;—неоплатонизмъ—*религія ученыхъ*, которая стремится въ отдѣльныхъ случаяхъ ассимилировать съ собой существующіе культы. Въ этомъ соотношеніи было дано основаніе гибели неоплатонизма, хотя его научная сила была несомнѣнно не меньше.

Историческое развитіе неоплатонизма разлагается на три стадіи. Онъ представляетъ изъ себя вначалѣ главнымъ образомъ научную теорію; затѣмъ онъ принимаетъ видъ—и притомъ въ ясно выраженной противоположности къ христіанству—систематическаго богословія политеизма; наконецъ, потерпѣвъ въ этой области неудачу, онъ сводится на схоластическое воспроизведеніе всей греческой философіи. Эти фазы обозначаютъ какъ *александрійскую*, *сирійскую* и *аѳинскую*

школы и связываютъ ихъ съ тремя главными представителями: *Плотиномъ*, *Ямблихомъ* и *Прокломъ*.

Сравн. приведенные на стр. 355 труды *Matter*, *I. Simon* и *Vacherot*: кромѣ того, *Barthélemy St.-Hilaire* „Sur le concours ouvert par l'académie etc. sur l'ecole d'Alexandrie" (Парижъ, 1845).—*K. Vogt* „Neoplatonismus und Christentum" (Берлинъ, 1836).—*K. Steinhart* (Статья въ Pauly's Realencyklopädie des klassischen Altertums).—*R. Hamerling* „Ein Wort über die Neuplatoniker" (съ цитатами въ переводѣ, Тріестъ, 1858).—*K. Kellner* „Hellenismus und Christentum oder die geistige Reaktion des antiken Heidentums gegen das Christentum" (Кельнъ, 1866).—*A. Harnack* „Dogmengeschichte" I 663 и сл.

§ 54. Основателемъ неоплатонизма былъ *Плотинъ*, родившійся въ 204 г. въ Ликополѣ въ Египтѣ. Свое философское образованіе онъ получилъ, главнымъ образомъ, подъ руководствомъ одного ученаго, Аммонія Саккаса; затѣмъ онъ принималъ участіе въ персидскомъ походѣ императора Гордіана, чтобы посвятить себя религіозно-научнымъ занятіямъ на Востокѣ. Послѣ этого онъ (приблизительно въ 244 г.) выступалъ съ большимъ успѣхомъ какъ учитель въ Римѣ и умеръ въ одномъ имѣніи въ Кампаніи въ 269 г.

Изъ числа его учениковъ называютъ Амелія и въ особенности издателя его работъ,—*Порфирія*.

Древнія извѣстія называютъ основателемъ неоплатоновскаго ученія рабочаго, занимавшагося переноской тяжестей, *Аммонія* (175—242), который перешелъ изъ христіанства въ язычество и читалъ въ Александріи лекціи, производившія большое впечатлѣніе. Къ его ученикамъ причисляютъ, кромѣ Плотина и христіанина Оригена, еще платоника Оригена, Гереннія (Erennius) и извѣстнаго ритора и критика *Лонгина* (213—273). Впрочемъ объ ученіи Аммонія у насъ нѣтъ никакихъ сколько-нибудь достовѣрныхъ свѣдѣній, а тѣ, кого называютъ его „учениками", расходятся въ своихъ взглядахъ въ столь существенныхъ пунктахъ, что нѣтъ никакого основанія приписывать уже ему специфически плотиновскую философію.

Сравн. *W. Lyngg* „Die Lehre des Ammonius Sakkas" (Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Christiania 1874).

Платоникъ Оригенъ (котораго нельзя отождествлять съ патристиками, какъ это дѣлаетъ *G. A. Heigl* „Der Bericht des Porphyrius über Origenes", Регенсбургъ 1835. Сравн. *G. Helferich* „Untersuchungen aus der Geburt der klassischen Altertumswissenschaften", Гейдельбергъ 1860) утверждалъ,—какъ предполагаютъ, противъ Нумевія—въ сочиненіи ὅτι μόνος ποιητὴς ὁ βασιλεύς тождество высшаго Бога съ создателемъ міра. Сравн. *Zeller* V³ 461, 2.

Упоминаемое подъ именемъ Гереннія, (изданное *А. Маi'емъ* „Classici auctores" IX) сочиненіе εἰς τὰ μεταφυσικά (къ метафизикѣ) является компиляціей значительно болѣе поздняго происхожденія. Сравн. *E. Heitz* (Berliner Sitzungsberichte 1889).

Лонгинъ, который училъ въ Аѳинахъ, настаивалъ въ противоположность платоновскому перетолкованію на подлинномъ платоновскомъ ученіи о самостоятельной реальности идей внѣ духа. Онъ, надо полагать, является (вопреки нѣкоторымъ сомнѣніямъ) авторомъ извѣстной подъ его именемъ работы περὶ ὕψους *) (изд. I. Vahlen 1887). Хотя это сочиненіе опредѣляется въ своемъ изложеніи главнымъ образомъ риторическимъ интересомъ, тѣмъ не менѣе фактически оно выходитъ далеко за предѣлы его и развиваетъ въ высшей степени остроумнымъ и содержательнымъ образомъ эстетическое понятіе возвышеннаго частью въ его самостоятельности наряду съ понятіемъ красиваго, частью въ его многочисленныхъ развѣтвленіяхъ и примѣненіяхъ. Эта работа оказала сильное вліяніе на эстетическую критику и теорію новаго времени.

Наконецъ, если бы мы захотѣли заключить изъ сравненія великихъ системъ Оригена и Плотина къ ученію ихъ общаго учителя, то мы натолкнулись бы только на самыя общія основныя черты александрійской философіи религіи, а наряду съ этимъ, можетъ быть, еще съ ея основной мыслью преодолѣть метафизическимъ путемъ дуализмъ, образующій его предпосылку. Но тутъ нѣтъ даже и намека, который позволилъ бы свести послѣдній на Аммонія: и онъ, наоборотъ, виситъ въ развитіи александрійскаго мышленія въ извѣстномъ смыслѣ въ воздухѣ. Такимъ образомъ, для историческаго познанія образъ Аммонія остается такимъ же безцвѣтнымъ какъ приписанный ему взглядъ на согласіе по существу платоновской и аристотелевской философіи. Сравн. еще *Zeller* V³, 454 и сл.

Плотинъ встрѣтилъ такое признаніе своего ученія въ высшихъ кругахъ Рима, что хотѣлъ основать съ помощью императора Галліена въ Кампаніи городъ философовъ, который долженъ былъ называться Платонополемъ; онъ долженъ былъ быть устроенъ по образцу „Государства" и образовать, мѣсто религіознаго созерцанія—эллинистическій монастырь. Но мысль эта не была выполнена. Писательская дѣятельность Плотина начинается только съ наступленіемъ періода старости. Онъ изложилъ свое ученіе въ отдѣльныхъ работахъ и въ группахъ такихъ работъ. Ихъ издалъ его ученикъ Порфирій, расположивъ ихъ въ 6 эннеадъ. Въ эпоху Возрожденія они появились сначала въ латинскомъ переводѣ Марсилія Фицина (Флоренція 1492), на греческомъ и латинскомъ—въ Базелѣ 1580. Болѣе новыя изданія Оксфордъ 1835, Парижъ 1855, Лейпцигъ (A. Kirchhoff) 1856, Берлинъ (H. Müller) 1878—1880 и одновременно въ его же нѣмецкомъ переводѣ; Лейпцигъ (Volkmann) 1883—84.

Сравн. *K. Steinhart* (Статья „Плотинъ" въ Payl's Realencyklopädie).— *H. Kirchner* „Die Philosophie des Plotins" (Галле 1854). — *A. Richter* „Neu-

*) „О высокомъ или величественномъ" перевод. Ив. Мартынова (СПБ. 1803). Тоже въ 23 ч. „Греческихъ классиковъ" (СПБ. 1826).

platonische Studien“, 5 ч. (Галле 1864—67).—*H. v. Kleist* „Plotinische Studien“ (I, Гейдельбергъ 1883 *).

Порфирій родился или по крайней мѣрѣ выросъ въ Тирѣ и присоединился въ Римѣ къ Плотину, ставъ его вѣрнымъ ученикомъ. Кромѣ изложенія и защиты плотиновскаго ученія онъ занимался главнымъ образомъ комментаріями платоновскихъ и аристотелевскихъ сочиненій, изъ числа послѣднихъ—въ особенности-комментированіемъ логическихъ трудовъ. До насъ дошли его Εἰσαγωγὴ εἰς τὰς κατηγορίας („Введеніе въ категоріи“—изд. *Busse*, Берлинъ 1887), которое сдѣлалось необыкновенно важнымъ для среднихъ вѣковъ; затѣмъ его біографія Плотина (напечатанная въ собраніи сочиненій Плотина, изданномъ Kirchhoff'омъ и Müller'омъ); далѣе его ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά (въ парижскомъ изданіи сочиненій Плотина) и отдѣльныя болѣе мелкія сочиненія. Срвн. литературу у *Ueberweg-Heinze* I[7] 313.

Проблема александрійской религіозной философіи для эллиновъ та же, что и для христіанъ. Въ развитіи античной культуры идутъ вровень индивидуализація и углубленіе духовной жизни и порождаютъ въ заключеніи жгучую тоску схватить непосредственно и цѣликомъ въ глубочайшей дѣятельности души божественное существо, соединиться съ нимъ въ безостаточное единство. Но чѣмъ болѣе при этомъ исчезала вѣра въ издавна знакомые образы миѳическаго представленія, тѣмъ болѣе далекой, неизвѣстной и непостижимой казалась божественная сущность. Христіанская вѣра преодолѣла эту противоположность посредствомъ принципа любви, миѳъ — путемъ введенія безчисленныхъ промежуточныхъ ступеней между Богомъ и матеріей, наука—стремленіемъ понять совокупность вещей изъ единой все порождающей изначальной божественной силы какъ расположенный по ступенямъ рядъ понижающагося совершенства, а въ обратномъ направленіи — какъ такими же ступенями совершающееся возвращеніе вещей въ Бога. Неопиѳагорейскій дуализмъ долженъ быть преодоленъ одновременно метафизически и этически. Въ этомъ Плотинъ и Оригенъ согласны другъ съ другомъ. Но въ то время, какъ Оригенъ растворяетъ съ мистеріями грѣхопаденія и спасенія все физическое существованіе въ этическо-религіозныя опредѣленія,

*) На русск. яз. *М. Владиславлевъ* „Философія Плотина“ (СПБ. 1868). См. также небольшую статью *Кубицкаго* въ „Вопросахъ философіи и психологіи“ 1909 г.

Плотинъ борется съ чувственными образами, чтобы сдѣлать понятной духовную связь универсума, и въ то время, какъ возвращеніе въ Бога развертывается у Оригена въ колоссальный всемірно-историческій процессъ всего царства духовъ, у Плотина оно умаляется до таинственнаго состоянія экстаза отдѣльнаго человѣка.

Такимъ образомъ метафизика и этика стоятъ у Плотина въ отношеніи обратнаго параллелизма: этика указываетъ какъ на путь спасенія на ту же послѣдовательность стадій развитія, которая познана въ метафизикѣ какъ процессъ возникновенія.

Божество для Плотина τὸ πρῶτον: первичное существо, стоящее выше всѣхъ противоположностей, недоступное никакому конечному опредѣленію, совершенно невыразимое (ἄρρητον). Какъ абсолютное единство (τὸ ἕν) оно лежитъ за предѣлами всѣхъ противоположностей; оно возвышается надъ противоположностью мышленія (νόησις) и бытія (οὐσία): ἐπέκεινα. Поэтому его можно понять только путемъ относительныхъ опредѣленій какъ міровую цѣль (τὸ ἀγαθόν) и міровую силу (πρώτη δύναμις), какъ чистую, свободную отъ субстрата творческую дѣятельность. Въ качествѣ послѣдней Божество порождаетъ изъ себя міръ съ необходимостью, вѣчно и внѣ временныхъ ограниченій; оно присутствуетъ во всемъ порожденномъ этой чистой дѣятельностью, но оно само отдѣлено и отличается отъ многаго. Будучи вѣчно готовымъ въ самомъ себѣ, оно даетъ возникнуть изъ него массѣ вещей, не дѣлясь при этомъ и не отдавая ничего отъ своего существа: эманація міра изъ Божества есть истеченіе отъ переполненія, при чемъ Божество остается неизмѣннымъ какъ свѣтъ, когда онъ бросаетъ свои лучи въ глубину тьмы. Но какъ свѣтъ, удаляясь отъ своего источника все болѣе и болѣе убываетъ, такъ и творенія Божества только отблескъ его великолѣпія, который отъ ступени къ ступени все болѣе темнѣетъ и въ заключеніе кончается во тьмѣ.

Стремленіе примирить монистическую причинность Божества съ фактомъ несовершенства отдѣльныхъ вещей, а, съ другой стороны,—(религіозную) трансцендентность съ (стоическимъ) пантеизмомъ выступаетъ ясно и у Плотина: его „динамическій пантеизмъ“ дополняетъ абстрактный моно-

теизмъ, который не хочетъ мыслить Божество ни какъ духъ, ни какъ душу, ни какъ матерію, вообще не хочетъ допустить опредѣленія по какой-нибудь категоріи и всетаки стремится понять его при такой полной безсодержательности какъ изначальный источникъ всѣхъ опредѣленій и поставить его выше нихъ. Для картиннаго поясненія вводится образъ свѣта, бросающаго свои лучи во тьму, но это сравненіе опредѣляетъ съ своей стороны также мысль философа.

Главныхъ ступеней, по которымъ развивается эманація изъ Божественнаго существа, три: духъ, душа, матерія.

Духъ (νοῦς) какъ отображеніе (εἰκών) Единаго носитъ въ себѣ принципъ двойственности; ибо всякое мышленіе (даже самосознаніе) заключаетъ въ себѣ противоположность субъекта и объекта, дѣятельности мышленія и содержанія мышленія (νοητόν). Такимъ образомъ, проистекающій изъ Божества νοῦς (духъ) представляетъ изъ себя, правда, единую относящуюся къ самой себѣ интуитивную функцію, но онъ содержитъ въ себѣ все многообразіе предметовъ, идей, первообразы отдѣльныхъ веществъ. Эти идеи обозначаются затѣмъ сами какъ отдѣльныя духовныя силы νοῖ: онѣ находятся въ νοῦς (духѣ) и образуютъ въ немъ κόσμος νοητός, но какъ дѣйствующія силы онѣ являются вмѣстѣ съ тѣмъ особыми причинами происходящаго.

Съ раздумьемъ надъ принадлежащей къ сущности мышленія двойственностью дѣятельности и содержанія стоитъ въ связи то, что неоплатоники первые точнѣе формулировали и изслѣдовали психологическое понятіе *„сознанія“* (συναίσθησις). Аристотелевское ученіе объ αἰσθητήριον κοινόν—общемъ чувствѣ дало имъ для этого отправные пункты, которые были ими удачно прослѣжены дальше. Различеніе безсознательнаго содержанія представленій и представляющей дѣятельности, которая должна быть направлена на это содержаніе, составляетъ извѣстный фактъ ихъ психологіи и ихъ важнѣйшую заслугу въ этой области. Срвн. *H. Siebeck* „Geschichte der Psychologie“ I b, 331 и сл.

Для божественнаго νοῦς (духа) это различіе, конечно, отпадаетъ, поскольку онъ также вѣчно мыслитъ дѣйствительнымъ все свое идейное содержаніе. Плотинъ выразилъ это въ аристотелевскомъ оборотѣ такъ, что двойственность (ἑτερότης) въ сущности духа предполагаетъ противоположность формы мышленія (νόησις) и его матеріи (ὕλη νοητική), — матеріи, которая однако жъ отличается отъ чувственной именно тѣмъ, что она безъ остатка приняла опредѣленную форму и существуетъ вѣчно ἐνεργείᾳ (актуально).

Но „матерія“ и тутъ принципъ множественности, и Плотинъ слѣдуетъ этой мысли также въ томъ отношеніи, что развиваетъ многообразіе идей

въ духѣ пиѳагорейскаго умозрѣнія чиселъ. Идея для него однако жъ при этомъ уже не платоновское родовое понятіе, а (стоически) первообразъ отдѣльной вещи.

Аристотелевскія категоріи, поскольку онѣ относятся къ пространственнымъ и временнымъ отношеніямъ и вообще къ происходящему въ эмпирическомъ мірѣ, не имѣютъ значенія въ отношеніи умопостигаемаго міра: Плотинъ вводитъ для него пять основныхъ понятій, которыя діалогъ „Софистъ" (254 в.) въ видѣ пробы разсматривалъ какъ κοινωνία τῶν ἰδεῶν (общность идей): ὄν (сущее), στάσις (покой), κίνησις (движеніе), ταὐτότης (тождество), ἑτερότης (двойственность).

Поскольку идеи являются причинами происходящаго, онѣ называются также λόγοι (логосы), какъ вообще плотиновскій νοῦς (духъ) долженъ замѣщать вездѣ въ филоновской и въ христіанской философіи мѣсто λόγος (логоса). Срвн. *M. Heinze* „Die Lehre vom Logos", стр. 306 и сл.

Душа (ψυχή) относится къ духу, какъ духъ къ единому (ἕν). Но такъ какъ она хотя и принадлежитъ къ міру свѣта, но всетаки стоитъ на границѣ тьмы, то въ ней надо различать двѣ стороны: единство и дѣлимость [1]) или высшую и низшую душу. Это имѣетъ силу прежде всего относительно *міровой души*, дѣлимой Плотиномъ на двѣ потенціи, изъ которыхъ низшая, φύσις, какъ прямо образующая сила (θέαμα) производитъ міровое тѣло и входитъ въ него. Но также обстоитъ дѣло съ отдѣльными душами, въ которыя излилась міровая душа. И въ человѣкѣ имѣется сверхчувственная душа [которой приписываются въ главныхъ чертахъ функціи аристотелевскаго νοῦς (разума). Сравн. стр. 289 и сл.], предсуществующая до земной жизни въ блаженномъ состояніи, которая должна претерпѣть послѣ смерти, смотря по заслугамъ, судьбу переселенія душъ,— отдѣлиться отъ низшей души, построившей тѣло какъ органъ дѣйствія ея силы и присутствующей какъ въ каждой изъ его частей, такъ и въ каждой изъ его чувственныхъ и двигательныхъ дѣятельностей.

Подобно тому, какъ свѣтъ, постепенно ослабѣвая, переходитъ въ заключеніи въ тьму, такъ и излученіе божественнаго существа превращается въ концѣ въ *матерію*. Плотинъ разсматриваетъ ее вполнѣ опредѣленно, какъ μὴ ὄν (необладающее бытіемъ)—въ томъ смыслѣ, что она не обладаетъ

---

[1]) Ταὐτὸν и θάτερον изъ платоновскаго Тимея. См. стр. 229.

(дуалистически) по отношенію къ божеству метафизической самостоятельностью: она абсолютное στέρησις (отрицаніе, отсутствіе), πενία παντελής (полное неимѣніе), а какъ ἀπουσία τοῦ ἀγαθοῦ (отсутствіе добра) она является также πρῶτον κακόν (первое зло). На этихъ отрицательныхъ опредѣленіяхъ Плотинъ основываетъ свою теодицею: что истинно, то божественно и добро; дурно только то, что принадлежитъ μὴ ὄν (необладающему бытіемъ). Души должны порождать изъ себя матерію и входить въ нее въ качествѣ образующихъ силъ съ тою же необходимостью, съ какой свѣтъ теряется во тьмѣ. Поэтому міръ чувственныхъ явленій существуетъ такъ же вѣчно, какъ душа: она развертываетъ въ круговоротѣ необходимаго развитія отображенія идей. Отсюда слѣдуетъ для Плотина не только телеологическій, но и прямо *магическій взглядъ на природу*: все происходящее есть результатъ душевной дѣятельности, чистая міровая душа порождаетъ изъ себя боговъ, духовъ небесныхъ свѣтилъ, φύσις (природу) демоновъ. Въ таинственномъ общемъ дѣйствіи цѣлаго частное опредѣлено симпатически и его можно опредѣлить путемъ предчувствія. Всякое изслѣдованіе природы тутъ прекращается: открывается свободный доступъ всякой вѣрѣ и суевѣрію.

Но общее разсмотрѣніе природы становится при такихъ предпосылкахъ двойственнымъ. Вступленіе души въ порожденную ею матерію это ея паденіе во тьму, ея отчужденіе отъ божественнаго источника свѣта: чувственный міръ золъ и неразуменъ. Но, съ другой стороны, онъ всетаки образованъ также душой, которая вошла въ него (какъ λόγος σπερματικός—зарождающій логосъ) и постольку онъ разуменъ и *красивъ*. Въ этомъ отношеніи Плотинъ со всей энергіей держится греческаго взгляда на жизнь и красоту чувственнаго міра, несмотря на дуалистическій отправный пунктъ, изъ котораго онъ долженъ былъ исходить необходимымъ образомъ въ виду поставленной имъ религіозной проблемы, и онъ сумѣлъ очень удачно связать этотъ взглядъ съ основными линіями своей картины міра. Вдохновенно прославляя (въ особенности въ противоположность тому презрѣнію къ природѣ, которое проявляли гностики) гармонію

одушевленность, совершенство міра и обосновывая ихъ своей идеалистической конструкціей міра, онъ даетъ *метафизическую эстетику*. Красива та чувственная вещь, которая выявляетъ въ чувственномъ образѣ свой λόγος (логосъ), свою идеальную и значительную форму, свой εἶδος (идею, форму). Міръ—прекрасенъ, потому что онъ до своихъ послѣднихъ глубинъ проникнутъ и освѣщенъ божественнымъ существомъ.

Ученіе о красотѣ, которое Плотинъ привелъ въ самую тѣсную связь съ послѣдними принципами своего ученія и впервые разсматривалъ какъ органическую составную часть системы философіи, производитъ впечатлѣніе въ его системѣ какъ-бы прощальнаго привѣта греческому міру. Конечно, онъ много пользуется при этомъ платоновскими, а также аристотелевскими мыслями, но даже у Платона теорія красоты не была развита такъ подробно и не составила такого существеннаго момента общаго ученія, какъ у него. Знаменитая работа Enneades I 6 представляетъ несомнѣнно наиболѣе оригинальный научный трудъ Плотина. Различіе тѣлесной и духовной красоты, противопоставленіе естественно красиваго красивому въ искусствѣ, органическое введеніе эстетическаго момента частью въ метафизическую систему, частью въ этическое и интеллектуальное развитіе,—все это великія точки зрѣнія, которыя выступаютъ въ этой логической ясности у Плотина какъ нѣчто совершенно новое. Срвн. *Ed. Müller* „Geschichte der Theorie der Kunst bei den Alten“ II 285 и сл. (Берлинъ 1837).—*R. Zimmermann* „Geschichte der Aesthetik“ (Вѣна 1858) 122 и сл.—*R. Volkmann* „Die Höhe der antiken Aesthetik oder Plotins Abhandlung vom Schönen“ (Штеттинъ 1860).—*F. Brenning* „Die Lehre vom Schönen bei Plotin“ (Гёттингенъ 1864).—A. *J. Vitringa* „De egregio, quod in rebus corporeis constituit Plotinus pulchri principio“ (Амстердамъ, 1864). — Срвн. *J. Walter* „Geschichte der Aesthetik im Altertum“ (Лейпцигъ 1893) стр. 736—786.

Этика Плотина исходитъ сначала изъ противоположныхъ соображеній, видя цѣль человѣка въ пріобщеніи къ божественной жизни и независимости отъ „міра“; его фундаментальная нравственная задача по Плотину освобожденіе души отъ тѣла и ея „очищеніе“ отъ чувственныхъ элементовъ, отклоненіе отъ матеріи. Но у этой отрицательной морали есть и положительное дополненіе. Плотинъ находитъ его, конечно, только въ незначительной степени въ этическихъ или, какъ онъ ихъ называетъ, въ политическихъ добродѣтеляхъ. Практика обладаетъ въ его глазахъ незна-

чительной цѣнностью; ибо оно привязываетъ душу къ матеріальному міру. Гражданская и политическая дѣеспособность это только предварительныя ступени, на которыхъ душа научается освобождаться отъ власти чувственнаго міра. Поэтому Плотинъ проявляетъ въ своемъ ученіи мало пониманія и къ государственной жизни: его предложеніе реализовать платоновскую республику не должно было быть политическимъ экспериментомъ, а введеніемъ такихъ условій, въ которыхъ избранные люди могутъ жить согласно ихъ истинному назначенію, могутъ предаваться „созерцанію“.

Возвращеніе души къ Богу заключается въ ея подъемѣ до уровня νοῦς (духа), отъ котораго она произошла. Чисто чувственное воспріятіе можетъ оказать ей въ этомъ отношеніи небольшую услугу, больше даетъ уже логическое размышленіе; самое же интенсивное побужденіе въ этомъ направленіи она находитъ въ любви къ красотѣ (въ платоновскомъ ἔρως), такъ какъ она въ этомъ случаѣ отвлекается отъ чувственнаго впечатлѣнія и направляется на просвѣчивающую въ красивомъ предметѣ идею. Къ болѣе высокому совершенству пробьется тотъ, кто непосредственно познаетъ чистую идею; но истинное блаженство заключается всетаки только въ томъ, что человѣкъ позабываетъ самого себя и вещи въ томъ экстазѣ (ἔκστασις), который ведетъ за предѣлы мышленія къ полному соприкосновенію и соединенію (ἁφή, ἅπλωσις) съ божественнымъ единствомъ, и становится на время такихъ священныхъ моментовъ одно съ божествомъ.

Плотинъ разсматриваетъ это наивысшее блаженство какъ благодать, которая выпадаетъ на долю немногихъ людей, да и у нихъ только изрѣдка. Помощью къ достиженію такого экстатическаго состоянія онъ считаетъ культъ положительной религіи, къ которой онъ въ иныхъ случаяхъ стоитъ въ свободномъ отношеніи. Но эта помощь становится уже у Порфирія чѣмъ-то существеннымъ, а у болѣе позднихъ авторовъ она становится самымъ главнымъ факторомъ.

§ 55. Одинъ изъ учениковъ Порфирія, сиріецъ *Ямблихъ*, использовалъ философію Плотина какъ фундаментъ для *умозрительнаго богословія политеизма*, въ которомъ онъ стремился соединить всѣ культы античныхъ религій въ систе-

матическое цѣлое и довести такимъ путемъ религіозное движеніе до его завершенія, исключивъ изъ него христіанство. Изъ числа его горячихъ сторонниковъ заслуживаютъ упоминанія въ особенности Теодоръ изъ Асины, Максимъ изъ Эфеса, императоръ *Юліанъ* и его другъ Саллюстій, и наконецъ, мученица Гипатія.

Ямблихъ происходилъ изъ Халкиды въ Целесиріи и слушалъ въ Римѣ Порфирія и его ученика Анатолія. Онъ самъ выступилъ въ Сиріи какъ учитель и религіозный реформаторъ и скоро его окружила толпа учениковъ, которые сумѣли прославить его какъ чудотворца. У насъ нѣтъ болѣе подробныхъ свѣдѣній о его жизни; и годъ его смерти мы можемъ опредѣлить только приблизительно около 330 г. Въ своей писательской дѣятельности по большей частью комментаторскаго характера, онъ примыкалъ не только къ платоновскимъ и аристотелевскимъ трудамъ, но и къ богословскимъ ученіямъ орфиковъ, халдеевъ и пиѳагорейцевъ. До насъ дошли части его изложенія пиѳагореизма: περὶ τοῦ Πυθαγορικοῦ βίου о пиѳагорейской жизни — издали *Kiessling*, Лейпцигъ 1815 и сл., и *Westermann*, Парижъ 1850); λόγος προτρεπτικὸς εἰς φιλοσοφίαν (слово, побуждающее къ занятію философіей—изд. *Kiessling*, Лейпцигъ 1813); περὶ τῆς κοινῆς μαθηματικῆς ἐπιστήμης (объ общей математической наукѣ — издалъ *Villoison*, Венеція 1781); περὶ τῆς Νικομάχου ἀριθμητικῆς εἰσαγωγή и τὰ θεολογούμενα τῆς ἀριθμητικῆς (введеніе въ Никомахову ариѳметику и ариѳметическое богословіе, – оба сочиненія изданы *Fr. Ast*, Лейпцигъ 1817). Въ близкомъ родствѣ съ ними стоитъ (вѣроятно, несправедливо приписываемое самому Ямблиху) сочиненіе „De mysteriis Aegyptiorum“ (изд. *Parthey*, Берлинъ 1857). Срвн. *Harless* „Das Buch von den ägyptischen Mysterien“ (Мюнхенъ 1858).—*H. Kellner* „Analyse der Schrift des Jamblichos de mysteriis“ (in Theologischer Quartalschrift 1867).

Изъ другихъ членовъ школы называютъ Эдезія, Хризантія, Приска, Сопатра, Эвсебія, Дексиппа, отъ котораго сохранилось сочиненіе объ аристотелевскихъ „категоріяхъ“ (изд. *L. Spengel*, Мюнхенъ 1859); далѣе— Эвнапія изъ Сардъ, отъ котораго до сихъ поръ еще существуютъ нѣсколько біографій философовъ того времени (изд. *Boissonade*, Амстердамъ 1822).

Максимъ игралъ большую роль при дворѣ императора *Юліана*, короткое правленіе котораго обозначаетъ кульминаціонный пунктъ въ дѣятельности этой сирійской школы, но именно это сближеніе вовлекло его въ заранѣе обреченную на неуспѣхъ борьбу съ христіанствомъ. Самъ Юліанъ былъ убѣжденнымъ сторонникомъ Ямблиха. Его дошедшія до насъ письма къ этому философу неподлинны. Его взгляды выясняются изъ его рѣчей и изъ отрывковъ его сочиненія противъ христіанъ. „Iuliani contra Christianos quae supersunt“ изд. *K. I. Neumann* (Лейпцигъ 1880); имъ же переведено на нѣмецкій языкъ (Лейпцигъ 1812).—*W. S. Teuffel* „De J. I. Christianismi contemtore et osore“ (Тюбингенъ 1844).—*D. Fr. Strauss* „Iulian, der Abtrün-

nige, der Romantiker auf dem Thron der Cäsaren" (Маннгеймъ 1847).— *Auer* „Kaiser Iulian" (Вѣна 1855). — *W. Manngold* „Iulian der Abtrünnige" (Штуттгардтъ 1862). — *C. Semisch* „Iulian der Abtrünnige" (Бреславль 1862).—*Fr. Lübker* „Iulian's Kampf und Ende" (Гамбургъ 1864),—*A. Mücke* Iulian nach den Quellen" (Гота 1866, 68).—*A. Naville* „Iulien l'Apostat et sa philosophie du polytheisme" (Невшатель 1877).—*F. Rode* „Geschichte der Reaktion Iulian's gegen die christliche Kirche" (Іена, 1877).

Отъ Саллюстія сохранился компендій ямблиховскаго богословія (изд. *Orelli*, Цюрихъ 1821).

О Гипатіи срвн. *Rich. Hoch* (въ Philologus 1860), *St. Wolf* (Черновицъ 1879), *H. Ligier* (Дижонъ 1880). Ея ученикомъ былъ епископъ Синезій, который сумѣлъ своеобразнымъ образомъ сочетать неоплатонизмъ съ христіанствомъ. Срвн. *R. Volkmann* „Synesios von Kyrene" (Берлинъ 1869).

Въ богословіи *Ямблиха* нѣтъ въ философскомъ отношеніи никакихъ новыхъ точекъ зрѣнія. Его метафизика и этика вполнѣ плотиновскаго характера, поскольку рѣчь идетъ о логическомъ строеніи. Но именно этого для богослова недостаточно. Происходя изъ страны самыхъ разнообразныхъ смѣшеній религій (изъ котораго возникла и христіанская гностика), Ямблихъ хочетъ преобразовать эту философію въ сліяніе всѣхъ религій, и подобно тому какъ для выполненія нравственно-религіозной задачи онъ считаетъ неизбѣжной для грѣшнаго человѣка помощь мистерій и всѣхъ фантастическихъ актовъ ихъ культа, и неоплатоновская метафизика служитъ ему для той цѣли, чтобы распредѣлить путемъ аллегорическаго истолкованія образы боговъ всѣхъ религій по тѣмъ промежуточнымъ ступенямъ, которыя допускаетъ Плотинъ между божествомъ и человѣческой душой. Но чтобы создать мѣсто для этого фантастическаго пантеона, онъ долженъ былъ значительно увеличить число промежуточныхъ звеньевъ, а чтобы привести весь этотъ міръ боговъ въ систему, онъ не нашелъ ничего лучшаго, чѣмъ пиѳагорейскій механизмъ чиселъ.

Преходящій успѣхъ, который имѣла эта попытка въ ученомъ и политическомъ мірѣ, доказываетъ только, что эллинистическій міръ упорно держался, борясь съ христіанствомъ, надежды разрѣшить религіозную проблему своими собственными силами. Только на этомъ фонѣ можно понять и Юліана, который придалъ этой фантастикѣ всемірно-историческое значеніе.

Частности политеистической конструкціи и даже теургическихъ стремленій Ямблиха и его учениковъ лишены значенія въ философскомъ отно-

шеніи. Даже мысль, подавшая ему поводъ поставить надъ плотиновскимъ ἕν (единымъ) еще πάντῃ ἄρρητος ἀρχή (совершенно неподдающееся высказыванію начало), которое, будучи лишено всякихъ свойствъ, не можетъ быть отождествлено и съ ἀγαθόν (добромъ), это только безцѣльная погоня за послѣдовательностью. Если, далѣе, Плотинъ констатировалъ въ νοῦς (духѣ) противоположность объекта и субъекта, то Ямблихъ сдѣлалъ изъ нихъ κόσμος νοητός (умопостигаемый міръ) и κόσμος νοερός (разумный міръ),—два міра, которые были населены собственными богами и каждый изъ которыхъ снова расчленялся на три части и т. д. Нѣкоторые изъ его учениковъ провели часть этихъ дѣленій еще дальше и отдавали при этомъ предпочтеніе тріадической схемѣ (какъ это уже дѣлалъ отчасти самъ Ямблихъ).

§ 56. Неудача этого философскаго возстановленія древнихъ религій побудила неоплатонизмъ вернуться назадъ къ ученымъ занятіямъ, центромъ которыхъ является въ заключеніе снова *Аѳины*. Въ лицѣ *Плутарха изъ Аѳинъ* и его учениковъ Сиріана и Гіерокла эта школа опять берется за изученіе Платона и Аристотеля, а въ своемъ главномъ представителѣ *Проклѣ* (410—485) она пытается діалектически систематизировать все историческое содержаніе греческой философской мысли.

Въ выгодномъ свѣтѣ выступаютъ въ сравненіи съ фантастичностью вѣка комментаторы: какъ раньше Темистій, такъ теперь Симплицій и Филопонъ даютъ къ трудамъ Аристотеля свои ученыя сопоставленія, которыя сдѣлались цѣнными для послѣдующаго времени. Но тамъ, гдѣ ученики Прокла, какъ это было съ Мариномъ или *Дамасціемъ*, пытаются развить систему своего учителя дальше, они впадаютъ въ безплодную болтовню, отъ которой получается тѣмъ болѣе грустное впечатлѣніе, чѣмъ съ большей помпой и претензіями эти ученики выступаютъ въ своемъ изложеніи.

Сила греческаго мышленія истощилась. Великій въ своей простотѣ духъ греческой философіи, говоря плотиновскимъ языкомъ, настолько ослабъ послѣ всѣхъ эллинистическихъ истеченій, что онъ превращается въ свою противоположность въ претенціозную безсодержательность.

Эдиктъ, которымъ императоръ Юстиніанъ въ 529 г. закрылъ Академію, конфисковалъ ея имущество и запретилъ изложеніе мыслей греческой мудрости въ Аѳинахъ, былъ

только оффиціальнымъ засвидѣтельствованіемъ конца жизни античной философіи.

Плутархъ былъ названъ своими учениками въ силу принятой у неоплатониковъ моды безграничнаго почтенія къ школьнымъ главамъ, „великимъ“ въ отличіе отъ своего болѣе значительнаго соименника (см. стр. 362), умеръ вскорѣ послѣ 430 г. Онъ занимался, повидимому, главнымъ образомъ психологическими вопросами и развилъ дальше теорію сознанія, опредѣливъ его какъ дѣйствіе разума въ воспріятіи.

Изъ комментаріевъ Сиріана къ сочиненіямъ Аристотеля сохранился комментарій къ одной части метафизики; онъ напечатанъ (ред. *H. Usener*) въ 5 томѣ берлинскаго изданія сочиненій Аристотеля (стр. 837 и сл.). Комментарій Гіерокла къ „Золотой поэмѣ“ пиѳагорейцевъ находится въ отрывкахъ *Mullach* I 408 и сл. Изъ его сочиненія περὶ προνοίας сохранилъ выдержки Фотій. Гіероклъ и его ученикъ Теосебій учили въ Александріи; Сиріанъ былъ схолархомъ въ Аѳинахъ.

Его ученикъ, бывшій его близкимъ другомъ и наслѣдовавшій ему въ руководствѣ школой, былъ *Проклъ*, происходившій изъ одной ликійской семьи и родившійся въ Константинополѣ. Онъ получилъ свое образованіе въ Александріи подъ руководствомъ аристотелика Олимпіодора и чрезмѣрно и мечтательно почитался своими учениками какъ глава школы. Его жизнь описана его ученикомъ Мариномъ (напечатано въ изданіи *Cobet* сочиненій Діогена Лаэрція). Изъ трудовъ Прокла (срвн. *I. Freudenthal* въ Hermes 1881 и Zeller V³ 778 и сл.) слѣдуетъ отмѣтить, кромѣ комментаріевъ къ „Тимею“, къ „Государству“, „Пармениду“ и др., въ особенности περὶ τῆς κατὰ Πλάτωνα θεολογίας (о богословіи по Платону). Собраніе сочиненій издалъ *V. Cousin* (Парижъ, 1820—25) съ прибавленіемъ (Парижъ, 1864). Срвн. *A. Berger* „Pr., exposition de sa doctrine“ (Парижъ, 1840).— *H. Kirschner* „De Procli metaphysica“ (Берлинъ, 1846). *K. Steinhart*, статья въ Pauly's Realencyklopädie.

Изъ учениковъ Прокла извѣстны наряду съ его преемникомъ Мариномъ Гермій, давшій комментарій къ Федру, и его сынъ Аммоній, который обработалъ аристотелевскія сочиненія, математикъ Асклепіодотъ, далѣе Исидоръ,—написанная имъ біографія Дамасція сохранилась отчасти у Плотина,—Гегій и Зенодотъ.

Послѣднимъ схолархомъ Академіи былъ Дамасцій, который, какъ уже до него Исидоръ, вернулся совершенно къ фантастическому образу мыслей Ямблиха. Онъ происходилъ изъ Дамаска и учился въ Александріи и Аѳинахъ. Послѣ уничтоженія школы онъ переселился вмѣстѣ съ Симплиціемъ и другими неоплатониками въ Персію, но скоро они вернулись обратно въ тяжкомъ разочарованіи. Изъ его сочиненій у насъ имѣются, кромѣ отрывковъ изъ различныхъ комментаріевъ и біографіи Исидора еще одна часть сочиненія περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν (о первыхъ началахъ—изд. *I. Kopp*, Франкфуртъ на Майнѣ, 1826, съ болѣе подробными свѣдѣніями о его личности) и конецъ его (примыкающаго къ Проклу) комментарія къ діалогу

„Парменидъ". Срвн. *Ch. E. Ruelle* „Le philosophe Dam." (Парижъ, 1861 и онъ же въ Archiv für Geschichte der Philosophie, 1890), но въ особенности *E. Heitz* „Der Philosoph Dam." (въ „Strassburger Abhandlungen zur Philosophie", Фрейбургъ въ Брейзгау и Тюбингенъ, 1884).

Изъ комментаторовъ, которые меньше зависѣли отъ неоплатоновской доктрины, слѣдуетъ упомянуть прежде всего Темистія (называемаго за его превосходное изложеніе ὁ εὐφραδής — краснорѣчивымъ). Онъ жилъ приблизительно въ періодъ 317—387 гг. и училъ въ Константинополѣ. Изъ его парафразъ аристотелевскихъ трудовъ до насъ дошли парафразы второй Аналитики, Физики и Психологіи (изд. *Spengel*, Лейпцигъ, 1866). Ошибочно приписываемая ему парафраза первой Аналитики появилась въ берлинскомъ изданіи комментаторовъ (выполненномъ *M. Wallies*, Берлинъ, 1884). Срвн. *V. Rose* (въ Hermes 1867).

Отъ киликійца Симплиція, который является наряду съ Александромъ изъ Афродизіи самымъ значительнымъ толкователемъ Аристотеля и былъ современникомъ Дамасція, раздѣлившимъ судьбу послѣдняго, сохранились комментаріи къ четыремъ первымъ книгамъ Физики (изд. *H. Diels*, Берлинъ, 1882), къ de coelo (изд. *S. Karsten*, Утрехтъ, 1865), къ de anima (изд. *M. Hayduck*, Берлинъ, 1882), къ „Категоріямъ" (Базель, 1551) и наконецъ къ „Энхейридіону" Эпиктета (срвн. стр. 317).

Далѣе наряду съ Присціаномъ и Асклепіемъ выступаютъ Олимпіодоръ младшій, отъ котораго остались комментаріи къ „Горгію", „Филебу", „Федону" и „Алкивіаду I" (съ жизнеописаніемъ Платона) и Іоаннъ Филопонъ, изъ многочисленныхъ комментаріевъ котораго (Венеція, 1527 и сл.) комментарій къ Физикѣ изданъ въ берлинскомъ собраніи Vitelli (1887).

Еще большее значеніе, чѣмъ эти авторы для современнаго знанія древней философіи, для среднихъ вѣковъ имѣлъ одинъ неоплатоновскій философъ, который жилъ въ то же время, стоя вдали отъ движеній, совершавшихся на Востокѣ:—*Боэцій*, казненный въ 525 году по повелѣнію Теодориха. Хотя онъ обратился въ христіанство, но тѣмъ не менѣе онъ даже въ своемъ сочиненіи De consolatione philosophiae*) (изд. *R. Peiper*, Лейпцигъ, 1871) считается только съ аргументами античной науки. Къ наиболѣе существеннымъ источникамъ для изученія философіи въ средніе вѣка принадлежали его переводы и объясненія логическихъ сочиненій Аристотеля и Εἰσαγωγή (введеніе) Порфирія. Срвн. *F. Nitzsch* „Das System des Boethius" (Берлинъ, 1860).—*H. Usener* „Anekdoten Holderi" (Боннъ, 1877).—*A. Hildebrand* „Boethius und seine Stellung zum Christentum" (Регенсбургъ, 1885).

Своеобразную черту въ личности Прокла составляетъ соединеніе миѳологической фантазіи съ безжизненнымъ формализмомъ понятій, ненасытной потребности въ вѣрѣ—съ діалектическимъ даромъ комментированія. Онъ въ той же

*) „Утѣшеніе философское", переводъ іеромонаха Ѳеофилакта, СПБ. 1794.

мѣрѣ богословъ, какъ Ямблихъ, но онъ конструируетъ для своего ученія философскую схему, которая проводится съ строжайшей точностью до мельчайшихъ деталей. Онъ воспринимаетъ содержаніе своего ученія отъ авторитета, а именно—какъ отъ варварскихъ религій, какъ и отъ эллинскихъ и наряду съ этимъ—отъ великихъ философовъ, въ особенности отъ Платона, Плотина и Ямблиха. Онъ пробуетъ освоиться со всѣми мистеріями и для него не существуетъ такого дѣтскаго суевѣрія, которое казалось бы ему недостойнымъ, чтобы воспринять его; но онъ не успокаивается до тѣхъ поръ, пока не найдетъ каждой заимствованной такимъ образомъ мысли опредѣленнаго мѣста въ своей общей системѣ. Онъ — настоящій *систематизаторъ язычества*, *схоластикъ эллинизма*.

Конструктивная основная мысль его системы представляетъ абстрактное выраженіе общей проблемы неоплатонизма: сдѣлать понятнымъ развитіе единаго во многое и возвращеніе множественности въ единое. Многообразное дѣйствіе подобно своей единой причинѣ и всетаки отлично отъ нея: оно остается въ ней и всетаки выходитъ изъ нея, и это противорѣчіе примиряется тѣмъ, что такое дѣйствіе стремится именно въ силу упомянутаго сходства вернуться изъ своей обособленности назадъ къ причинѣ. Отсюда получаются три слѣдующихъ момента: *пребываніе*, *выходъ и стремленіе назадъ* (μονή, πρόοδος и ἐπιστροφή)—необходимые моменты всякаго процесса въ совершающемся. Эта мысль образовывала уже у Плотина основную черту его міросозерцанія и онъ же присоединилъ принципъ, что и возвращеніе должно проходить тѣ же фазы, какъ возникновеніе. Но Проклъ примѣняетъ эту *тріадическую схему* съ насильственной діалектикой и ко всякой особой фазѣ развитія міра и заставляетъ ее каждый разъ снова повторяться въ самой себѣ въ тончайшихъ развѣтвленіяхъ, такъ какъ каждый образъ его метафизическаго богословія расщепляется на три другихъ, изъ которыхъ каждый въ свою очередь снова долженъ подвергнуться той же діалектической судьбѣ и т. д.

Извѣстное формальное сходство между этимъ методомъ Прокла и „тезисомъ, антитезисомъ и синтезомъ“ нѣмецкихъ діалектиковъ: Фихте, Шел-

линга и Гегеля явствуетъ само собой; но нельзя игнорировать того, что у послѣднихъ рѣчь всегда идетъ только объ отношеніи понятій, а у Прокла, наоборотъ,—о взаимоотношеніи миѳологическихъ потенцій. А общей чертой, въ особенности между Гегелемъ и Прокломъ является стремленіе систематизировать діалектически данное колоссальное идейное содержаніе. Срвн. *W. Windelband* „Geschichte der neueren Philosophie" II (Лейпцигъ, 1880) стр. 306 и сл. *).

Такимъ образомъ Проклъ изображаетъ развитіе міра изъ божества какъ систему тріадическихъ цѣпей, въ которой дѣлается переходъ отъ общаго къ частному, отъ простого къ сложному, отъ совершеннаго къ несовершенному. Онъ тоже ставитъ во главу системы нѣчто изначально-единое, изначально-доброе, стоящее выше всякихъ опредѣленій, совершенно невыразимое и только въ несобственномъ смыслѣ мы въ правѣ обозначать его какъ добро, какъ αἴτιον (причину). А изъ него у Прокла возникаетъ прежде всего (еще до νοῦς—духа) ограниченное, но не поддающееся на основѣ нашего познанія опредѣленію число единицъ (ἑνάδες), которыя тоже непознаваемы, возвышаются надъ бытіемъ, жизнью и разумомъ, но въ то же время должны быть богами, воздѣйствующими на міръ.

Эти *генады* имѣютъ для Прокла богословское значеніе, выражающееся въ томъ, что онъ можетъ оперировать цѣлымъ рядомъ сверхміровыхъ, непостижимыхъ божествъ; въ метафизической конструкціи они становятся на мѣсто второго ἕν (единаго) Ямблиха. Но при этомъ, можетъ быть, играетъ извѣстную роль еще нѣчто иное: Проклъ, какъ и Порфирій, вполнѣ опредѣленный реалистъ (въ смыслѣ средневѣковой терминологіи): общее онъ считаетъ высшей и болѣе первичной дѣйствительностью, чѣмъ частное; причина для него тождественна съ общимъ, высшая причина ἕν (единое)—съ высшей абстракціей, совершенно свободной отъ какихъ-либо признаковъ. На основаніи этого въ генадахъ можно было бы предполагать тѣ простѣйшія понятія абстракціи, за предѣлами которыхъ остается только „нѣчто"; такимъ образомъ они имѣли бы значеніе, подобное тому, какое было свойственно аттрибутамъ божественной субстанціи Спинозы.

По схемѣ Прокла „духъ" распадается на νοητόν (умопостигаемое), νοητόν ἅμα καὶ νοερόν (умопостигаемое и вмѣстѣ съ тѣмъ разумное) и νοερόν (разумное). При этомъ, конечно, въ

*) *В. Виндельбандъ*, „Исторія новой философіи" 2 тт. пер. подъ редакц. проф. Введенскаго, СПБ. 2 изд.

основѣ лежитъ плотиновское различеніе содержанія мышленія и дѣятельности мышленія, но въ богословской конструкціи оно тотчасъ отбрасывается въ сторону. Ибо тутъ νοητόν (умопостигаемое) дѣлится снова на три тріады, въ конструкціи которыхъ понятія πέρας (ограниченнаго); ἄπειρον (безграничнаго) и μικτόν (смѣшаннаго) (срвн. платоновскій „Филебъ", выше стр. 209), которыя приводятся въ общую связь съ πατήρ (отцомъ), δύναμις (потенціей) и νόησις (мышленіемъ), далѣе понятія οὐσία (сущности) и ὕπαρξις (наличныхъ свойствъ), ζωή (жизни) и αἰών (міровой періодъ) комбинируются въ такихъ разнородныхъ отношеніяхъ и въ такихъ разнородныхъ переплетающихся другъ съ другомъ значеніяхъ, что тутъ въ результатѣ получается цѣлая армія боговъ. Но та же картина повторяется во второй сферѣ, отчасти опять-таки на основѣ тѣхъ же категорій, а въ третьей затѣмъ мы встрѣчаемся съ семью семерками интеллектуальныхъ боговъ, среди которыхъ появляются, напримѣръ, и олимпійцы.

Вся эта конструкція, продолжающаяся по той же схемѣ и въ психическомъ мірѣ боговъ, демоновъ и героевъ,—извѣстнаго рода философская мумификація эллинизма—имѣетъ свои основанія не въ реальныхъ мотивахъ мышленія, а отчасти въ діалектической архитектоникѣ, отчасти въ потребности указать такъ ли иначе каждому образу политеизма его мѣсто въ гіерархіи миѳологической системы, въ которую превращается для Прокла греческій міръ понятій.

Физическое и этическое ученіе Прокла обнаруживаетъ мало своеобразныхъ чертъ. Первая область была ему вообще чужда и онъ позволилъ себѣ сдѣлать одно нововведеніе только въ томъ, что вывелъ матерію не изъ психическаго, а прямо изъ ἄπειρον (безграничнаго) первой умопостигаемой тріады, а низшая міровая душа, φύσις, формируетъ ее только какъ бы во снѣ.—Въ этикѣ сказывается стремленіе умалить метафизическое достоинство человѣческой души и показать, что она въ силу этого особенно нуждается въ помощи положительнаго религіознаго вѣрованія и божеской и демонической благодати; оно обнаруживается въ томъ, что Проклъ разсматриваетъ какъ ея характерный признакъ свободу и обусловливаемую ею вину. Ступени спасенія человѣческой души и тутъ — „политическая" добродѣтель, научное познаніе, божественное просвѣтленіе, вѣра и въ заключеніе экстазъ (μανία), для котораго предполагается особая душевная сила.

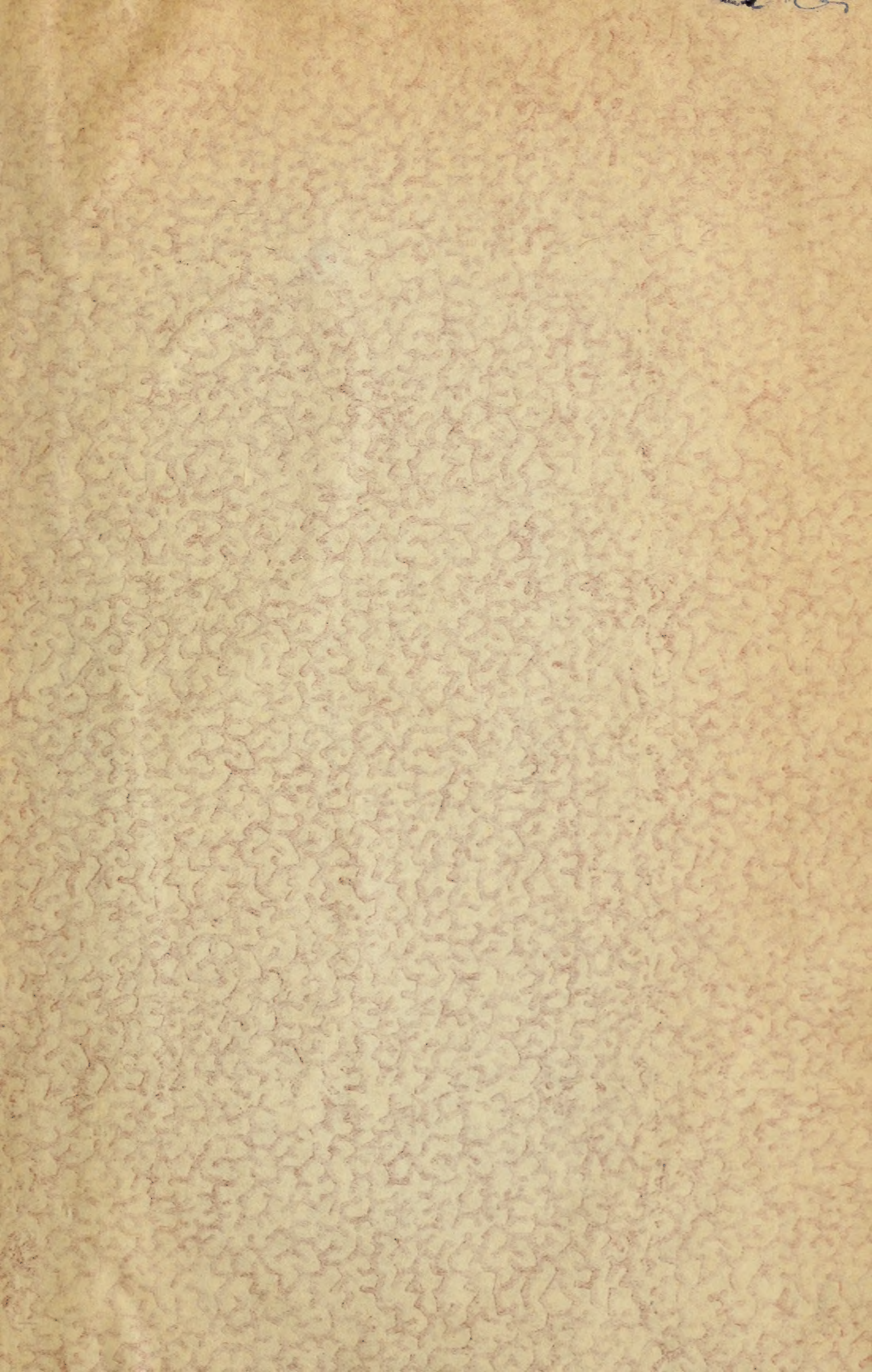
Оба великихъ потока теософіи, разлившіеся изъ Александріи, съ одной стороны, въ христіанскую религіозную науку, съ другой, — въ неоплатонизмъ, разошлись въ разныхъ направленіяхъ не надолго. Затерявшись въ своихъ схоластическихъ построеніяхъ, неоплатонизмъ направилъ свои мысли по безчисленнымъ каналамъ какъ въ ортодоксальное, такъ и въ отступавшее отъ него развитіе христіанскаго мышленія послѣ Оригена. Полное же свое сліяніе обѣ эти идейныя массы нашли въ оригинальномъ мыслителѣ, философѣ христіанства:—въ *Августинѣ*.

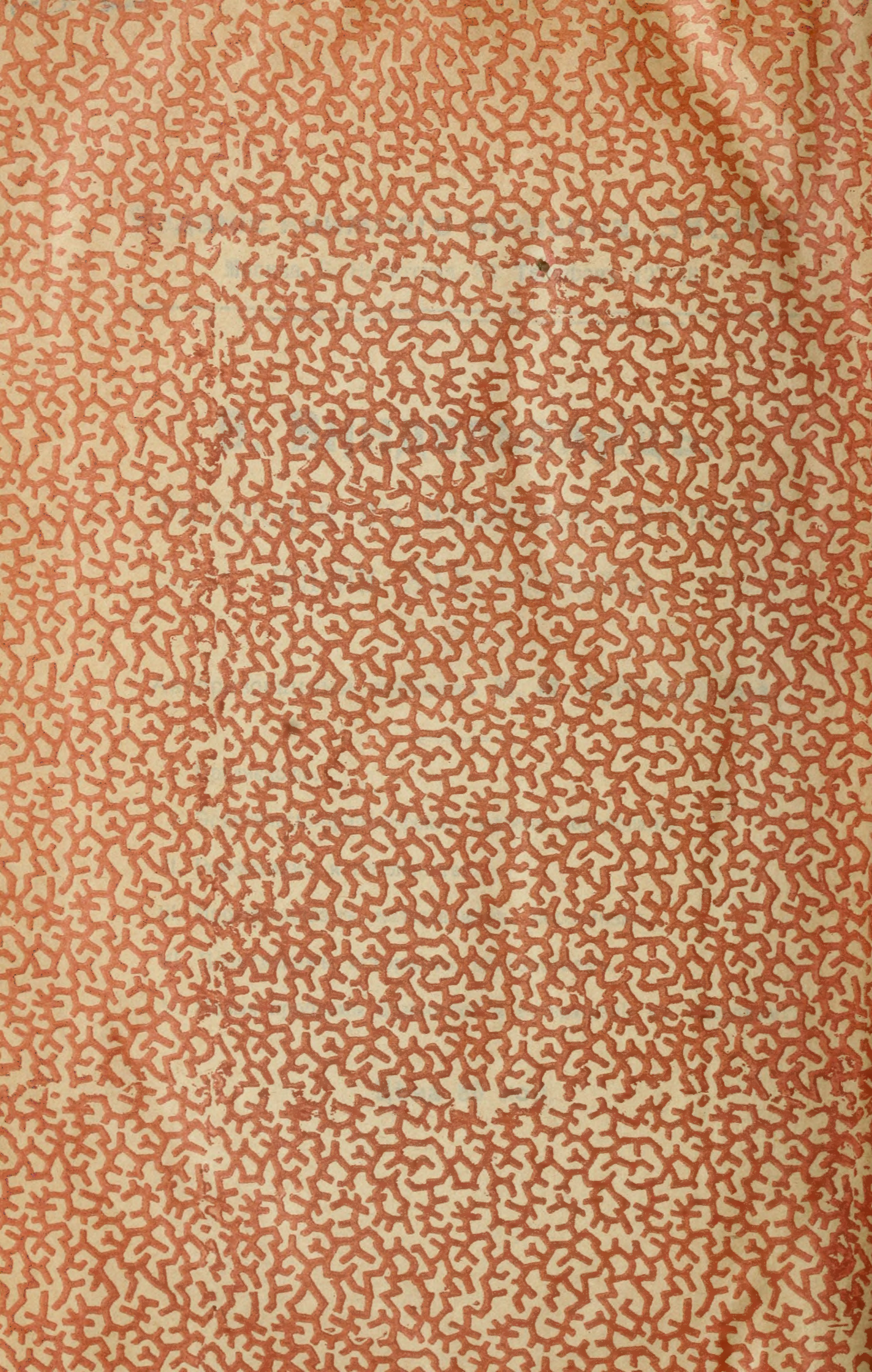
Но его ученіе было не только объединителемъ теченій эллинистическо-римской философіи; оно сдѣлалось живымъ источникомъ для мышленія послѣдующаго времени. Августинъ скорѣе полагающій начало, чѣмъ завершающій мыслитель и потому ему уже не можетъ быть мѣста въ исторіи древней философіи.

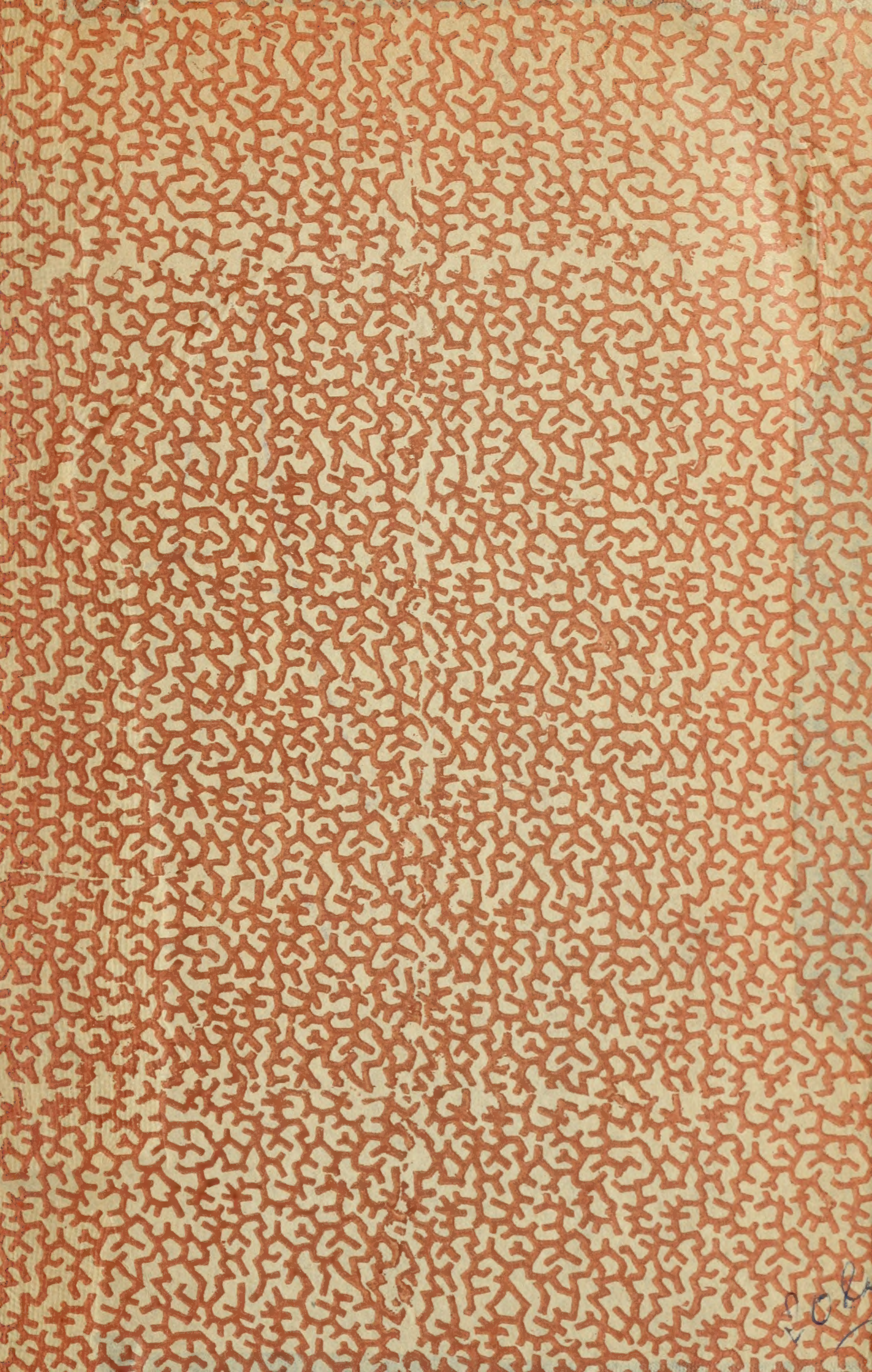
В. Виндельбандъ.

Философія въ нѣмецкой духовной жизни XIX столѣтія.

Авторизованный переводъ **М. М. Рубинштейна.**








UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 13 08 13 12 015 1